PLATONE

IL SOFISTA
E
IL POLITICO

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI





G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO

Torino — G. B. Paravia & C.
1131 (*B*) - 1931 - 13067.

A MONSIGNORE

GIOVANNI MERCATI

PREFETTO DELLA BIBLIOTECA VATICANA

CON L'ANTICA DEFERENTE AMICIZIA

ARGOMENTO
DEL "SOFISTA„ E DEL "POLITICO„

I.

Accogliendo l'invito, che nel chiudere la discussione esposta nel 'Teeteto', Socrate aveva rivolto al matematico Teodoro da Cirene, questi il giorno seguente non manca di recarsi nella medesima palestra, accompagnato però, oltrechè da taluni suoi scolari, tra cui erano Teeteto e il suo compagno di studî, Socrate il giovane, anche da un personaggio nuovo, da un Forestiero nativo d'Elea, che egli presenta a Socrate come un vero filosofo (1).

Socrate è lietissimo di questa conoscenza; e, fatta appena qualche osservazione, d'un sapore più o meno ironico; subito, secondo la sua abitudine, interroga l'Ospite eleate sul concetto che laggiù, nella sua patria, s'avesse del sofista, del politico e del filosofo. Dopo alcune scuse di prammatica sulla difficoltà dell'argomento ed

(1) « L'école de Platon recevait fréquemment alors de tels visiteurs, venant, par exemple, d'Italie ou de la Sicile: la comédie contemporaine nous rend parfois l'écho moqueur de ces visites et des conversations scientifiques dont elles sont l'occasion, et les élèves de Platon devaient goûter, dans ces fictions essentielles au dialogue, la transposition de leur vie journalière en scènes d'un lointain passé. » Così il DIÈS nella *Notice* alla sua ed. del 'Sofista' in *Œuvres complètes de Platon* (*Coll. des Universités de France*) t. VIII p. 267 sg.

un breve scambio d'idee sul modo più opportuno di trattarne; l'Ospite, col concorso di Teeteto, di cui, via facendo, ha già avuto occasione d'apprezzare l'acume, s'induce ad esaminare dapprima che cosa egli ritenga che sia il sofista (I-III p. 218 b).

Però, poichè appunto l'argomento è tutt'altro che facile, l'Ospite intende di saggiare prima, su un soggetto ben più ovvio e alla portata di tutti, il metodo logico da seguire nella ricerca; e un esemplare adatto pare a lui che possa esser fornito dal pescatore alla lenza. Comincia perciò dal proporsi di definire che cosa sia da intendere sotto questa denominazione; e, movendo dal concetto che sia un uomo fornito d'un'arte, e che tutte le arti possano aggrupparsi in due grandi classi, la produttiva e l'acquisitiva; attraverso una serie di dicotomie — dove non mancano trascuratezze ed imprecisioni (1) — a partire dall'arte acquisitiva, qual è indubbiamente quella esercitata dal pescatore alla lenza, delinea, per così dire, l'albero genealogico di costui, e ne definisce con precisione il mestiere (III p. 218 c-VII).

Tenendo presente questo modello e rifacendosi dal concetto che il sofista sia anch'egli un uomo che possiede un'arte ed un'arte acquisitiva, il Forestiero, procedendo sempre con lo stesso metodo, lo considera ne' suoi varî aspetti e lo definisce come:

1º un cacciatore interessato, non d'animali, ma di giovani ricchi;

2º un commerciante di merci scientifiche;

3º un bottegaio o rivendugliolo sia de' proprî prodotti, sia degli altrui;

4º un maestro nel contradire (un eristico) e un atleta della parola;

5º il rappresentante d'una disciplina, che pare si prefigga lo scopo di purificare l'anima dei giovani, liberandoli dalle tenebre dell'ignoranza e innalzandoli alla

---

(1) A proposito delle incongruenze, che si notano nelle dicotomie di questo dialogo come in quelle del 'Politico', si veda la nota del FRACCAROLI a p. 55 della sua eccellente versione dei due dialoghi (Torino, Bocca, 1911).

cognizione del vero. Senonchè, pervenuto a questo punto, il Forestiero prova una certa esitazione. Guardando meglio la cosa, a lui sembra d'essersi imbattuto, non già nella sofistica, ma in un'arte, che pur somigliandole in qualche modo, è tuttavia ben più nobile di essa; <in altri termini pensa d'essersi imbattuto piuttosto nella dialettica che nella sofistica> (VIII-XVIII).

Per cogliere dunque la nota caratteristica d'un uomo, che si presenta sotto aspetti così differenti, e definirlo con precisione, è necessario condurre più a fondo l'indagine. Il sofista, s'è detto, è per eccellenza un maestro nell'arte di contradire; e quest'arte che egli esercita in ogni campo, nelle cose divine come nelle umane, importa di necessità che egli sia onnisciente. Ma è poi davvero possibile ad un uomo di saper tutto? Se ciò non è, come non è difatti, possibile, il sofista non potrà indurre negli altri una simile persuasione, se non valendosi d'un'arte ingannatrice; egli è, in sostanza, maestro d'un'arte illusoria.

Ora, l'illusione si fonda su un gioco d'immagini, che il sofista sa abilmente mettere a profitto. È dunque in questo dominio dell'apparenza e dell'inganno che bisogna andare a cercarlo. Però questo dominio presuppone in qualche modo l'esistenza del non essere. Chi difatti illude o inganna, riesce sempre a far credere o che sia ciò che non è, o che non sia ciò che è; e qui ci troviamo di fronte ad una difficoltà gravissima. Giacchè l'esistenza e la pensabilità del non essere fu recisamente negata dal grande Parménide; e se si vuol pervenire ad una conclusione seria, si deve innanzi tutto sottoporre ad esame la sua affermazione e vedere se non si possa e si debba dire che il non essere in qualche modo è (XIX-XXIV).

Ebbene — dice il Forestiero — facciamoci coraggio e procediamo ad un tale esame. Chi parla non può non dire una qualche cosa, e il qualche cosa esclude il non essere. A questo inoltre non si può attribuire nulla di ciò che è; dunque nemmeno il numero, singolare o plurale che sia. Anzi, anche quando uno asserisca che il non essere è inesplicabile, impronunciabile e sim., con ciò stesso gli attribuisce necessariamente

un essere. Uscire quindi da questa specie di vicolo cieco è, pare, impossibile; e il sofista non mancherà d'impadronirsi immediatamente di questa difficoltà per farsene una difesa. Egli è stato accusato d'essere facitore d'immagini; ma l'immagine, in quanto non è il vero, pure essendo qualche cosa di vero, già collega nel suo concetto l'essere e il non essere; il che fu dichiarato impossibile. E quando gli si rimprovera d'ingannarci, dandoci ad intendere o che sia ciò che non è, o che non sia ciò che è; anche in questo caso ci s'impiglia in una contradizione, perchè si ammette implicitamente quella esistenza del non essere che, giusta l'affermazione di Parménide, s'era detta impossibile. In breve, questa difficoltà non si supera, se non risolvendosi a tentar quasi una specie di parricidio e dimostrare contro Parménide che in un certo senso il non essere è e l'essere non è (XXV-XXIX).

Ora, la via migliore per avviarsi ad una simile confutazione è cominciare dal prendere in esame il concetto dell'essere. A questo proposito i più antichi sapienti, trattandoci, pare, da bambini, si son contentati di narrarci, col tono d'una grande sicurezza, le cose più strane, che hanno colore di favole, sul concorso e sulla separazione degli elementi, sul numero e sulla natura dell'essere. E tutti, ove se ne potesse chieder loro ragione, sia che ammettessero o tre o due o, come gli Eleatici, un essere solo; non potrebbero sottrarsi alle più stridenti contradizioni. Parimenti tra' filosofi posteriori, che presumono d'averne parlato in modo più chiaro, gli uni, i materialisti o, come il Forestiero li chiama, i figli della Terra, non ammettono che un essere di natura corporea; gli altri, gl'idealisti o gli amici delle forme, l'essere non lo concedono che alle idee, mentre al mondo sensibile non riconoscono che il divenire. Nondimeno i primi, anche ammettendo che l'anima non sia se non qualcosa di corporeo, non possono negare l'immaterialità di certi sentimenti e moti di essa, e non convenire in una definizione dell'essere che si adatti così al mondo del divenire, come all'operosità dello spirito. Dell'essere quindi, comune per tal modo all'elemento

corporeo come all'incorporeo, il Forestiero propone una definizione affatto provvisoria dicendo che esso è ciò che, sia pure in minima parte, ha potere d'agire o di patire.

Senonchè a questa definizione — egli osserva — si ribellano gli amici delle idee. Per loro il divenire, bensì, è capace d'azione e di passione, non però l'essere, costituito dalle forme intelligibili ed immutabili. Tuttavia, se l'essere è conosciuto, e conosciuto dall'anima, l'esser conosciuto non è forse passività, come il conoscere qualche cosa di attivo? E l'uno e l'altro non implicano poi una comunanza dell'essere col moto e con la quiete? Orbene, se non si vuol bandire l'intelligenza da ciò che compiutamente è, ossia dall'essere universale, <da Dio>, bisogna guardarsi dal negargli quello che è condizione del pensiero attivo; se non si vuol farne una statua inerte e vuota, bisogna concedergli vita, anima e moto; mentre d'altro lato, ove tutto si movesse incessantemente, non ci sarebbe più nè identità nè per conseguenza intelligenza. L'essere dunque ammette così il moto come la quiete, senza però confondersi con nessuno dei due, nè con la somma d'entrambi. Senonchè così non si chiarisce ancora il concetto dell'essere. Estraneo a questa dualità non meno che ad altre determinazioni, l'essere si trova, come differente dall'uno e dall'altra, in mezzo a due termini: moto e quiete opposti tra loro, ma compresi in esso. Ora, ciò che sta fermo, non è mosso; e ciò che è mosso, non sta fermo. E così il concetto dell'essere, che per sua natura non sta fermo e non è mosso, non è più facile ad intendere di quello del non essere (1). Ecco dunque ancora una difficoltà. E come superarla? (XXX-XXXVI).

(1) « L'un des gains précieux de cette revue historique est la critique définitive de l'Un-Tout parménidien. Son but général avoué est de nous montrer que le concept de l'être est tout aussi obscur que celui du non-être. Mais le but précis qu'elle vise est l'établissement du principe sur lequel se bâtira la démonstration de la communauté des genres: quelle que soit la dualité par laquelle on s'essaie à définir la nature de l'être, *l'être* est *irréductible* à cette dualité; il est toujours ἕτερόν τι, τρίτον τι. » (DIÈS, *Notice* ecc. p. 274).

Non c'è, pare, altra via che l'esame circa i rapporti de' generi o specie o forme, insomma delle idee, tra loro. E qui non si possono formulare che tre ipotesi:

1° che i generi sieno tutti senza eccezione inassociabili tra loro;

2° che sieno tutti associabili;

3° che alcuni lo sieno ed altri no.

Ove si ammettesse la prima ipotesi, è evidente che non potrebbe esserci nè moto nè quiete, perchè essa appunto li esclude dall'essere; e ove invece s'ammettesse la seconda, il moto starebbe e la quiete si moverebbe; sicchè non rimane che accettare la terza. Pei generi dunque o forme o idee conviene riconoscere che si verifichi ciò che accade per le lettere dell'alfabeto, di cui alcune si combinano tra loro a formar le parole, alcune no; e alcune infine, come le vocali, entrano dappertutto per servire di legame tra le altre. Orbene, se per rendersi conto di questa possibilità d'accordo delle lettere, o anche delle note musicali, tra loro, occorre una scienza, che è la grammatica o la musica; del pari una scienza, che è la dialettica, è indispensabile per riconoscere quali generi o idee sieno conciliabili e quali inconciliabili tra loro. Chi è in grado di distinguere, classificare, ordinare le idee e scorgerne i nessi reciproci; chi sa servirsi come si conviene dell'analisi e della sintesi; costui è un dialettico, vale a dire un filosofo davvero; e così il filosofo ci s'è scoperto prima del sofista, giacchè, mentre questo si nasconde nella tenebra del non essere, il filosofo si muove nella luce, anche se talora abbagliante, dell'essere (XXXVII-XXXIX).

Seguitando dunque su questa via, il Forestiero si propone d'indagare se ci sieno generi comunicanti tra loro. Naturalmente l'esame non si estenderà a tutti, chè sarebbe impossibile, ma cadrà sui più comprensivi, su quelli a cui s'è appunto accennato: l'essere, la quiete, il moto, per giungere così, se è possibile, alla dimostrazione che anche il non essere è realmente essere. Ora, ciascuno dei tre generi predetti è diverso dall'altro, ma identico a sè; e con ciò eccoci di fronte ad altri due termini: diversità e identità, irriducibili

a quei tre primi. Ed esaminando questi cinque generi nei loro rapporti reciproci, il Forestiero dimostra che il moto non è identico con l'essere, per quanto ne partecipi; cosicchè, se in un certo senso è essere, in un altro è non essere. E lo stesso convien dire degli altri generi; ciascun d'essi in molti riguardi è essere, ma in infiniti più è non essere (1); anzi perfino l'essere, per quante forme si dieno, diverse da esso, diventa a sua volta non essere. Si badi però: ciò che non è, non è il contrario di ciò che è; il non essere, giusta la dimostrazione precedente, non è il contrario dell'essere, ma semplicemente la negazione di esso; è, per dirla altrimenti, il diverso, il differente, l'altro da esso, come il non grande non è il piccolo e il non bello non è il brutto, ma solo il diverso dal grande e dal bello. In una parola, la negazione non è che espressione d'alterità. E però il non grande, il non bello, ecc. ed anche il non essere hanno altrettanto diritto all' essere, quanto il grande, il bello, ecc. e l'essere. Per tal modo non si è solo contravvenuto al divieto parmenideo, ma lo si è anche superato. Perchè non solo s'è dimostrato che il non essere è in certo modo essere, ma s'è anche chiarito che esso è il diverso, è l'altro; e chi — osserva il Forestiero — volesse rimproverarci d'affermare che il non essere è contrario dell'essere, come il piccolo del grande e il brutto del bello, parlerebbe in mala fede. E però, invece d'abbandonarsi a cavilli inconcludenti, quando si parla dell'essere e del non essere si ha l'obbligo di riflettere in che senso si dica che qualcosa è o non è, che è identica o diversa, che è simile o dissimile, che è bella o brutta, ecc. (XL-XLIII).

In forza dunque di queste ragioni, il non essere bisogna ritenerlo una forma di alterità che accompagna sempre, senza eccezione, l'essere. Se pertanto il discorso, cioè la manifestazione verbale d'una opinione o d'un giudizio, che è una delle forme dell'essere, fosse

(1) « Toute realité, dirions-nous, pose la quantité définie de son être et l'oppose à l'infinité des autres êtres. » (Diès, *Notice* ecc. p. 279).

ESSERE - QUIETE - MOTO - IDENTITÀ - DIVERSITÀ

inconciliabile col non essere, come, a corto di ogni altro mezzo di difesa e pur rassegnandosi a riconoscere la realtà del non essere, potrebbero ancora sostenere gli avversarî; non sarebbe possibile nè l'errore nè l'inganno, e non risulterebbe neppur vera la definizione data della sofistica come d'un'arte bugiarda e ingannatrice. L'esame perciò di questa probabile obiezione è quello che rimane da fare. Orbene — ragiona il Forestiero — opinione e giudizio si estrinsecano per via di parole; e come prima ci siamo chiesti se fosse da ammettere, o meno, la possibilità pei generi d'associarsi tra loro, così ora dobbiamo farlo per le parole; e queste si distinguono in due classi: nomi o sostantivi e verbi. Una filza di soli sostantivi e una filza di soli verbi non può mai costituire una proposizione o un giudizio, che si ha soltanto allorchè in una proposizione s'intrecciano nomi e verbi. Ogni giudizio o proposizione, per elementare che sia, deve riferirsi ad un soggetto ed esprimere un'azione o un modo di essere del soggetto. Nei due esempî che si adducono: Teeteto siede, Teeteto vola, il soggetto è identico; ma, nel primo caso, di questo soggetto si predica alcunchè di vero, nel secondo alcunchè di falso; e la qualità falsa o ingannevole d'una proposizione o d'un discorso è appunto in ciò, che vi si affermi come essente qualcosa che non è o non essente qualcosa che è. E com'è falso il discorso parlato, falsi del pari, ed a più forte ragione, possono essere quelli che ne formano il presupposto, cioè il pensiero che è un discorso che l'anima fa con sè stessa, l'opinione o giudizio che è il risultato di questo discorso, e l'immaginazione che è, a sua volta, il risultato dell'opinione e della sensazione. Poichè dunque il falso c'è anche nel discorso, è possibile che ci sieno imitazioni verbali delle cose reali, e che da queste imitazioni e da queste immagini, abilmente adoperate, nasca un'arte illusoria e menzognera. Ebbene, colui che di quest'arte si vale per ingannare pubblicamente con lunghi discorsi una moltitudine, meriterà il nome di oratore popolare; colui invece che se ne vale in privato per confondere con brevi ragionamenti e con una capziosa dia-

lettica i suoi interlocutori, merita d'esser detto sofista. E così si giunge all'ultima e compiuta definizione di lui, la quale, riassumendo ed integrando le precedenti, ci delinea, per così dire, come s'era fatto pel pescatore alla lenza, anche l'albero genealogico di questo mago della parola (XLIV-LII).

Teodoro Gomperz chiarì con una formula, che ha fatto fortuna tra' dotti, il concetto fondamentale e l'unità organica del 'Sofista', dicendo che le due parti, in apparenza disparate, che lo compongono, sono come la buccia e la polpa d'un frutto. La buccia è la definizione del sofista, la polpa la dimostrazione della possibilità dell'errore fondata sul riconoscimento d'una realtà del non essere, negata recisamente dagli Eleatici, e donde Platone passa a provare la comunanza dei generi o delle forme intelligibili. E attraverso tutto traluce l'intento del filosofo di porre in evidenza il valore del metodo dialettico, il quale, o che si tratti di definire il sofista o che si tratti di definire, come farà nel dialogo seguente, l'uomo di Stato, nonchè qualsiasi altro concetto, è la sola via che possa condurre alla sicura conoscenza del vero.

Senza dubbio Platone, che è un maestro nell'arte di composizione del dialogo, non avrebbe scelto proprio la definizione del sofista come punto di partenza per la soluzione del problema centrale, se non avesse scorto l'intima connessione dei due concetti tra loro. Il sofista, della cui tipica figura egli mette in luce i varî aspetti, che ciascun individuo assumeva nelle relazioni col pubblico, era soprattutto spacciatore d'insegnamenti falsi e capziosi; e quando gli si rimproverava questo carattere delle sue dottrine, egli si difendeva, trincerandosi dietro la massima che il falso non esiste, perchè il falso è non essere, e il non essere, come aveva sentenziato il grande Parménide, non si può nè pensare nè esprimere. Senza dunque oppugnare questo principio non v'era modo per dimostrare la verità della definizione proposta della sofistica, quale arte d'illusione e di menzogna. E Platone, che certo parla per bocca dell'Ospite, alla confutazione

del principio parmenideo, divenuto un'arma così pericolosa nelle abili mani de' sofisti, si accinge con ardore, ma anche col rispetto dovuto all'uomo insigne, che negli scritti e nella scuola aveva così vivacemente sostenuto l'inesistenza del non essere. « Ciò che — dice il Diès (1) — il giovane Socrate del 'Parménide' non era in età di fare, ciò che il Socrate vecchio del 'Teeteto', per un omaggio di riconoscenza e d'ammirazione al suo nobile avversario del 'Parménide', non voleva punto fare, il Forestiero eleate, <cioè Platone>, lo farà: dopo molte esitazioni egli si risolverà al parricidio, e confuterà la tesi fondamentale di Parménide. » Ma la confuterà solo in un certo senso, non, cioè, affermando addirittura che il non essere, come il pretto contrario dell'essere, è; ma limitandola e dimostrando che il non essere è il diverso, è l'altro, ed assumendo l'atteggiamento quasi d'un interprete del pensiero parmenideo contro l'intransigenza di quei discepoli che non sapevano leggere bene addentro nelle parole del maestro. E questo procedere — osserva a sua volta il Gomperz (2) — « non solo risponde al sentimento personale di Platone — <il quale difatti nel 'Teeteto' per bocca di Socrate aveva già detto (p. 183 e, 184 a) che Parménide gli pareva uomo insieme venerando e terribile, e temeva che non si intendessero le parole di lui, e soprattutto che non se n'intendesse il pensiero> — ma ha per effetto di porre in rilievo, come lo desidera l'autore, le altre polemiche del dialogo ».

Chi sieno gli altri filosofi, certo contemporanei, contro i quali Platone si rivolge, è più facile, pare, indicarli in blocco che individuarli in modo preciso. Sono gli eristici, da qualsiasi scuola provenissero; sono i materialisti, compresi gli atomisti che con le proprie dottrine al materialismo avevano offerto una solida base; sono infine quei troppo zelanti 'amici delle idee', da cui probabilmente non paiono da escludere neppur taluni tra gli stessi

---

(1) *Notice* ecc. p. 268.
(2) *Penseurs de la Grèce*, trad. A. Reymond (Lausanne), II 592.

seguaci di Platone, che non avevano seguito l'evoluzione della sua mente, e mantenevano tuttora delle posizioni oltrepassate dal maestro.

II.

Finita appena la conversazione concernente il *sofista*, dopo un nuovo scambio di cortesie, ed un garbato richiamo di Socrate al matematico Teodoro; il Forestiero si accinge ad esporre le sue idee sul *politico*. Soltanto, poichè Teeteto deve essere un po' stanco, a lui come interlocutore è sostituito il suo compagno di studî, Socrate il giovane (I p. 258 a).

Per aprirsi la via alla nuova indagine, il Forestiero comincia dal farsi concedere, che anche l'uomo politico è tra quelli che posseggono una scienza. Ma quale? Le scienze — considerate ora da un altro punto di vista — sono o teoretiche o pratiche; ed esaminandole col metodo, che ha già fatto buona prova per la definizione del sofista, si stabilisce che l'arte di governare, l'arte o scienza — Platone si serve indifferentemente de' due sostantivi — politica o *regia*, come il Forestiero la chiama, è la stessa per il re, per il padrone, per l'amministratore d'una casa, come per chiunque altro sia in grado di dare utili consigli su questa materia; ed è scienza speculativa. Ma la scienza speculativa può restringersi a giudicare, e in questo caso è critica; può al giudizio accoppiare il comando, ed allora è dispositiva o dominativa; e a questo ramo della scienza speculativa appartiene quella dell'uomo politico. Senonchè si può comandare per conto d'altri, come fa, per esempio, un araldo; e si può comandare d'autorità propria, come fa il re. Ora, chi comanda, comanda che si faccia qualche cosa o, comunque, si disponga di qualche cosa; e queste cose, oggetto del comando, sono di due specie: inanimate o animate. La scienza dominativa si esercita su esseri animati, allevandoli e mantenendoli; e poichè si può allevare, mantenere e dirigere così singoli animali come tutta intera una greggia o una moltitudine, e questa

può comporsi di bestie e di uomini; bisognerà, pare, riconoscere che la scienza politica è di quelle che riguardano in particolare gli uomini.

A questo punto però l'Eleate al giovane Socrate, che appunto aveva bipartito questa greggia o moltitudine in uomini e bestie, raccomanda di non affrettarsi troppo e dividere bensì per due, ma facendo in modo che da un lato e dall'altro ci sia sempre una specie, non già da un lato una specie e dall'altro un individuo o un gruppo d'individui, i quali, se costituiscono una parte, non costituiscono sempre una specie. E dopo di avergli citato parecchie divisioni cervellotiche, che pur erano generalmente accolte, ne trae occasione per chiarirgli in che si distingua la specie dalla parte. L'errore, in cui è incorso il giovane interlocutore, è appunto quello di aver considerato gli uomini come una specie a sè, mentre bisognava considerarli soltanto come una parte degli animali.

Riprendendo quindi la serie delle dicotomie e notando d'aver trascurato la divisione degli animali in selvatici e mansueti, che doveva precedere quella in gregali e non gregali, il Forestiero distingue l'allevamento degli acquatici dai terrestri, e questo ancora, secondo che si tratti di volanti o di camminatori, ai quali ultimi esclusivamente si riferisce la scienza politica. A partire però di qui ci si aprono — egli dice — due vie, una breve ed una più lunga; e finchè siamo ancora freschi, battiamo questa seconda. Gli animali che camminano sono o cornuti o sprovvisti di corna; e questi o con unghia unita o con unghia fessa, ovvero anche promiscui o non promiscui, secondo che generano o no, gli uni dagli altri. E tra quelli non promiscui, sui quali il politico esercita il suo potere, noi non troviamo più che l'uomo ed il porco, la cui differenza specifica consiste in ciò: che l'uno ha due gambe e l'altro quattro. Certo questo ravvicinamento fa ridere, ma nella scienza non c'è nulla di ridicolo. Scegliendo invece la via più breve si può senz'altro dividere gli animali in bipedi e quadrupedi; e i bipedi, a loro volta, in alati ed implumi, e il risultato non sarebbe diverso (I p. 258 b-IX).

Dopo una breve ricapitolazione, il Forestiero manifesta il dubbio che non ancora sia stato ben definito e nettamente distinto l'uomo politico, il re, dal pastore. S'era infatti detto che il re mantiene la sua greggia; ma è poi esatto questo? E non potrebbero asserirlo con più forte ragione mercanti, agricoltori, medici, ecc.? Laddove costoro non potrebbero opporre lo stesso al pastore, il quale invece è realmente tutto per la sua greggia, nutritore, medico, paraninfo e via discorrendo. Se quindi si vuol giungere ad una precisa definizione del re, bisogna scartare tutti quelli che in qualsiasi modo possano entrare in concorrenza con lui (X-XI).

Per riuscir meglio nel suo scopo il Forestiero ricorre ad un mito, la cui sostanza in breve è questa. Gli uomini non sono più, come già un tempo, sotto il governo diretto del dio supremo, coadiuvato da una schiera di minori divinità. Durante lunghi periodi, che si alternano, l'universo o è mosso dalla divinità o è abbandonato alle sue forze e costretto a rifare da sè in senso inverso il proprio cammino; e, com'è inevitabile, questo radicale mutamento d'indirizzo dà luogo a convulsioni e disordini gravissimi. Finchè il mondo fu retto dagli dei, e questi erano veri pastori dei popoli, la vita degli uomini trascorse felice, anzi felicissima, se essi seppero profittare dell'opportunità che avevano per occuparsi degnamente di filosofia. Ma, quando il mondo prese a moversi da sè, da principio, memore ancora degl'insegnamenti datigli dal suo padre e creatore, procedette abbastanza bene; ma più tardi, allontanandosi via via dal ricordo e dalle direttive di quel governo, con la prevalenza dell'elemento corporeo prevalse insieme il disordine; e l'umanità sarebbe andata incontro a sicura rovina, se gli dei, aspettando di riprendere il timone del mondo, non le avessero frattanto conceduto il fuoco, le arti, i semi e le piante, in breve tutti quelli che si dicono doni divini, ed hanno permesso agli uomini di ordinarsi a vita civile (XII-XVI).

Orbene, che cosa si deduce da questo mito? Che, mentre si cercava il tipo del sovrano rispondente alle nostre condizioni presenti, abbiamo in cambio trovato il vero pastore della greggia umana, ma un pastore divino,

un dio, cioè, invece d'un uomo; e un dio è troppo gran cosa perchè si possa paragonare con l'uomo. Vediamo dunque di renderci meglio conto di ciò che è, secondo le nostre attuali esigenze, un pastore di popoli e quali sono le sue funzioni.

Intanto cominciamo dal notare che si è errato dicendo che al re spetta di *mantenere* la greggia. Egli in realtà non la *mantiene*, ma piuttosto ne *prende cura*; e ove si fosse adoperata questa o una simile espressione, anche le sottodivisioni di prima sarebbero rimaste inalterate così da comprendere nello stesso vocabolo tanto l'autorità regia d'ora quanto quella del tempo di Crono. Dicendo che al re compete di *curare* o, meglio, *governare* gli uomini, nessuno avrebbe potuto entrare in gara con lui. Nondimeno anche questo governo bisognava e bisogna bipartirlo, distinguendo, oltrechè quello del pastore divino da quello del reggitore umano; anche, daccapo, quello di quest'ultimo in reggimento volontario e coatto, ossia in potestà regia e tirannide (XVII-XVIII).

Con ciò per altro il ritratto del re si è appena delineato; bisogna ora colorirlo e dargli il rilievo necessario <col separare la scienza politica da tutte quelle altre che collaborano con essa, ma non ne costituiscono l'essenza>. Perchè il suo pensiero riesca più chiaro, l'Eleate anche in questo caso sente il bisogno di ricorrere ad un esempio. Egli osserva che in fondo ogni cognizione si riduce ad un giudizio di confronto; e questo implica un accenno, forse — com'egli soggiunge — in quel momento inopportuno, al problema della conoscenza. Ed è tanto vero questo, che l'esempio stesso che si propone di addurre, perchè se ne veda la convenienza, richiede, daccapo, un altro esempio, che si può trovare nei ragazzi che imparano a leggere. Costoro infatti, dopo di aver appreso le lettere una per una, le riconoscono facilmente nei gruppi più semplici; ma nei più complessi non le riconoscono più, se non quando ne facciano il confronto con gli elementi di cui si eran resi conto nei nessi più facili. L'esempio insomma è la via più agevole per passare dal noto all'ignoto (XIX-XX).

Trovata così la funzione dell'esempio, cerchiamone uno che ci permetta di esaminare in piccolo le caratteri-

stiche dell'arte politica; e prendiamo a studiarle nell'arte di tesser la lana. E qui, partendo dal principio che tutto ciò che si produce o si acquista serve o a permetterci di agire o a difenderci; attraverso una serie di nuove bipartizioni si giunge all'arte che ci procura dei ripari per mezzo di invoglie fatte di peli intrecciati tra loro, e quindi all'arte di manifatturare le vesti che si può chiamare arte sartoria, e solo nel nome differisce da quella sezione dell'arte testoria, che provvede alla confezione delle vesti, come solo nel nome l'arte regia differisce dalla politica.

Ciò per altro non basta. Distinta quest'arte testoria dalle congeneri — e il Forestiero per maggior chiarezza le enumera di nuovo, riandando a ritroso il cammino già fatto — conviene da essa distinguere le arti collaboratrici. E se infine si conclude col riconoscere, che l'arte testoria è la più bella e la più importante di quante si riferiscono alla confezione degli abiti, si aggiunge però che ciò non è ancora sufficiente a spiegarne il come ed il perchè. A questo scopo, tra le arti collaboratrici l'Eleate crede opportuno distinguere da quelle, che si possono chiamare concause della produzione, le altre che ne sono la causa immediata, vale a dire la fullonica e il lanificio, che comprende anche l'arte testoria. Ora, tutte queste cadono sotto una distinzione generale, già accennata, di arti che congiungono e arti che separano. Ed omettendo queste ultime, egli osserva che nel lanificio l'arte che congiunge è di due specie: arte di torcere e arte d'intrecciare; e il torcere è anch'esso di due specie, secondo che dalla lana in fiocchi si trae o un filo forte per l'ordito o uno più lento e molle per la trama. Ebbene, dall'intreccio dell'ordito e della trama si compone il tessuto, e l'arte che lo compone si chiama testoria (XXI-XXIII).

Ma perchè fare un giro così lungo e accennare per via a tante altre cose, quando si poteva giungere d'un colpo alla definizione dell'arte testoria? Siamo stati forse troppo prolissi nella nostra esposizione? Questa domanda, che il Forestiero rivolge a sè stesso, gli dà l'addentellato a spiegare il concetto di misura, che ha un senso relativo ed un senso assoluto: relativo se è in rapporto con

altre grandezze; assoluto se in rapporto al canone o al giusto mezzo o, insomma, all'esemplare ideale, assegnato da natura a ciascuna cosa. Senza questo giusto mezzo — egli soggiunge — si toglierebbe la possibilità di qualsiasi arte o scienza, e quindi anche della politica come dell'arte testoria. Prendiamo dunque ad esaminare che cosa sia questo giusto mezzo. La ricerca è ardua, ma indispensabile; e forse ci gioverà per dimostrare, quando occorra, che cosa è l'assoluto. Per ora intanto <e affinchè non s'esca ancora una volta di carreggiata>, a provarne l'esistenza, potrà bastare una dimostrazione indiretta, questa: che senza il giusto mezzo non ci sarebbero le arti; ma le arti ci sono, dunque il giusto mezzo c'è; e se questo c'è, bisogna riconoscere esatta la partizione a cui abbiamo accennato. Sicchè quelli, i quali asseriscono che tutto è misura, non hanno torto, purchè però distinguano bene e non confondano l'un concetto di misura <quello di misura matematica> con l'altro <di misura dialettica o concettuale>. Posto ciò, dobbiamo noi convenire d'aver ecceduto nei nostri ragionamenti di prima? No, perchè discussioni e partizioni simili, anche in materie frivole, giovano sempre, e molto, come una ginnastica mentale, per abituarci a ragionare con precisione. Così parimenti i problemi di lettura, che si propongono al fanciullo, non gli si propongono solo perchè impari in quel caso determinato, ma perchè divenga via via più acuto e più esperto. Altrettanto si dovrà dire della ricerca stessa intorno all'uomo politico. E, per concludere, la lunghezza e la brevità d'un discorso non si misura dal piacere o dalla noia che ci procura, ma dalla convenienza al soggetto e dall'utilità che ne caviamo (XXIV-XXVI p. 287 a).

Ed ora torniamo al re e all'uomo politico; e come l'arte sua l'abbiamo separata dalle *congeneri*, così separiamola dalle *concausali* e dalle *causali*. Anche queste bisognerebbe dividerle in due; ma poichè non si può, ingegniamoci di dividerle com'è possibile. E così tra le *concause* porremo tutte le arti che fabbricano o procurano gl'istrumenti, i mezzi, le materie di qualsiasi genere necessarî o confacenti al viver civile ed al benessere umano. Nessuna di queste certo è l'arte regia; nè

al difuori di esse, che comprendono, o possono in qualche modo comprendere, tutto quanto è posseduto dagli uomini, rimane altro fuorchè il possesso degli animali, già incluso nell'allevamento delle razze, e la classe dei servi o ministri o dipendenti in genere. E chi sa che tra questi non si trovino i veri competitori dell'uomo di Stato. Tra gli schiavi sicuramente no, come neppure tra quanti prestano de' liberi servigi, quali mercanti, banchieri, rivendugliolі, scribi, araldi, ecc., che son tutti più o meno in una condizione servile. Rimarrebbero gl'indovini e i sacerdoti, i quali, per essere interpreti degli dei, godono d'una grande autorità; ma anche questi, a considerarli meglio, non sono che ministri, sebbene in taluni casi e in qualche luogo esercitino perfino ufficî e funzioni regali. Sognavo dunque — esclama l'Ospite — allorchè dicevo che probabilmente in qualcuna di queste classi ci saremmo imbattuti nei veri competitori del re? Eppure non credo d'essermi ingannato, giacchè con costoro vedo avanzarsi tutto un coro variopinto. Sono sofisti; e son questi <mestatori e rappresentanti di forme degenerate di governo> che, per quanto ciò sia difficile, bisogna ora separare dal vero e degno uomo di Stato (XXVI p. 287 a-XXX).

Fermiamoci perciò a considerare le forme di governo. Queste sono tre: monarchia, governo di pochi e democrazia. Ma le due prime si possono ancora dividere ciascuna in due sezioni, una buona ed una cattiva; e così le tre diventano cinque: governo regio, tirannide, aristocrazia, oligarchia, democrazia. Questa divisione è fondata sul criterio dell'uno o dei pochi o dei molti, della ricchezza o della povertà, del volontario o del coatto, dell'esistenza o della mancanza di leggi, tutte condizioni estrinseche, le quali non servono a farci intendere se un dato governo è, o no, quel buono che cerchiamo. La politica, s'è visto, è scienza, scienza critica e dominativa ad un tempo. La scienza è dunque il solo criterio di cui si dovrà tener conto per giudicare della bontà di una data forma di governo; cosicchè solo quando avremo visto in quale forma di governo questa scienza si trovi o si possa trovare, potremo eliminare tutti quelli che in

competizione col savio e vero governante si travestono da uomini politici. E poichè la scienza in genere e questa, così difficile, del governare non è possibile che si trovi in molti, bisognerà cercarla in un solo o al massimo in pochissimi, e a questi mirare, qualunque sia la forma di governo, purchè governino con scienza. Ai medici, per esempio, noi non chiediamo se sieno ricchi o poveri, se curino con regole scritte o no, ma soltanto che sappiano curarci e guarirci. Comandare con scienza e per il bene dei sudditi è dunque l'unico vero criterio, per cui l'uomo di Stato si distingue dal ciarlatano.

Ma — obietta il giovane interlocutore — si può poi ammettere un governo che non abbia leggi? Certo — gli risponde il Forestiero — il porre delle leggi è ufficio dell'arte regia; ma la legge ha il difetto di provvedere in via generale, e non caso per caso; è una regola fissa, che mal si adatta alla varietà e alla mutabilità delle cose umane. E allora perchè si fanno le leggi? Perchè il re non può star sempre accanto a ciascun cittadino per fargli da guida; se lo potesse, le leggi sarebbero superflue, forse anche dannose. Il re, l'uomo di Stato, prescrive delle norme di carattere generale, rispondenti alle condizioni del momento; ma non è obbligato a rispettarle, allorchè, mutate queste condizioni, s'avvedesse di poter fare meglio. Allo stesso modo, poniamo, un medico, che s'allontanasse dai suoi ammalati, non si crederebbe vincolato a rispettare le prescrizioni scritte, qualora, tornando, le trovasse non più rispondenti alle condizioni nelle quali le aveva dettate. Si suol dire però che le leggi non si debbano mutare, se prima non si persuada la città della necessità di mutarle. Ma e il medico che senza persuadere i suoi clienti faccia contro le prescrizioni già date e li guarisca: il pilota che, fidando unicamente nella propria scienza, salvi i naviganti nel pericolo senza prima persuaderli; diremo forse che commettano un'ingiustizia o una violenza contro coloro che hanno salvati? Chi sa davvero comandare deve ritenere la scienza come superiore alle leggi.

Concludendo dunque, il governo perfetto è solo il governo secondo scienza; gli altri saranno più o meno imper-

fetti, secondo che nell'imitarlo vi si avvicinino più o meno. E se nelle condizioni della società umana presente governo perfetto non si dà e bisogna contentarsi d'una sua qualsiasi imitazione, sarà migliore quello che si tiene più stretto al modello. Ora, in questo governo, soltanto relativamente buono, il meglio è fare quello che nell'ottimo non sarebbe il meglio, cioè applicare rigorosamente le leggi. E per verità nel governo ideale questo non avrebbe senso. Sarebbe difatti assurdo se, col pretesto che un pilota e un medico hanno, volendo, tanti mezzi per nuocerci, noi imponessimo loro delle leggi, in conformità delle quali dovessero sempre navigare o medicare, e, dopo, giudicassimo, non già se hanno navigato o medicato bene, ma se hanno navigato o medicato in conformità di quelle leggi, e con questo criterio li condannassimo o li assolvessimo. A un tal patto chi mai vorrebbe fare il pilota o il medico? Nè basta. Bisognerebbe anche per legge proibire ad ognuno di fare delle indagini sulla medicina o sull'arte di navigare al difuori di quelle leggi, accusandolo, in caso contrario, di credersi più savio delle stesse leggi. Costretta in questi vincoli evidentemente ogni scienza perirebbe. Ma dacchè l'uomo non è sempre ragionevole, si può andare incontro ad un pericolo anche maggiore; ed in questo s'incorre quando il guardiano medesimo delle leggi le viola, non per effetto di scienza, ma per un suo capriccio. Le leggi, dal più al meno, sono frutto di sapere e di esperienza, e ove non si possano mutare appunto in forza di sapere e di esperienza, il meglio è che sieno osservate scrupolosamente; e in ciò consiste quella imitazione della verità a cui abbiamo accennato. Il vero sapiente non ci dà imitazione, ma la verità stessa; gli altri possono imitare in bene o in male. Imitare in bene è <formulare delle savie leggi e> rispettarle; in male, sovvertirle. Nel primo caso si ha l'aristocrazia e la monarchia, nel secondo l'oligarchia e la tirannide. Causa prima di male è che tra gli uomini difficilmente si trova il governante perfetto, come si verifica tra le api; e perciò gli Stati passano incautamente dall'una all'altra di queste forme di governo, e vanno in rovina. E se qualcuno di essi ciò nonostante dura a lungo, questo

prova solo che la compagine d'uno Stato è per sua natura molto più resistente d'un individuo.

Però, se tutte queste costituzioni sono imperfette, quale sarà la meno cattiva e quale la pessima? Delle tre forme tipiche abbiamo prima bipartito il governo d'un solo e quello dei pochi. Dividiamo ora anche la democrazia con lo stesso criterio, vale a dire secondo che è o conforme alle leggi o contro le leggi. Posto ciò, diremo che la monarchia regolata da leggi è delle sei la miglior costituzione possibile nello stato della società umana presente; la monarchia senza leggi, la peggiore di tutte. Invece la democrazia con le leggi è la peggiore; senza le leggi, la meno cattiva, perchè la più debole; il governo dei pochi rimane naturalmente nel mezzo. Ad ogni modo queste forme di governo sono imitazione e falsificazione di quell'unico ottimo regolato dalla scienza; e gli uomini, che vi partecipano, perchè destituiti di sapere, non sono che ciarlatani e sofisti della peggior sorte (XXXI-XLI p. 303 c).

Eliminati tutti costoro, dobbiamo eliminare altresì tutte le arti affini: la strategia, il potere giudiziario, l'eloquenza politica. Tutte queste non comandano, ma sono soggette ad un'arte superiore, che è precisamente l'arte politica o regia. Quelle altre le obbediscono; la politica le dirige tutte (XLI p. 303 d-XLIII).

Ed ora concludiamo e vediamo in che questa somigli all'arte testoria e quale tessuto produca. Per quanto a molti possa parer strano, non è men vero che ci sieno virtù opposte tra loro, quali, per esempio, il valore, cioè la bravura, e la prudenza. Ora la scienza regia, la scienza del vero uomo di Stato, che sa, come il cardatore, sceverare il buono dal guasto, sa pure, a somiglianza di ciò che fa il tessitore con l'ordito e con la trama, contemperare in giusta misura virtù opposte tra loro, collegando il tutto nel tessuto dello Stato con vincoli divini ed umani, de' quali i primi consistono nell'educazione delle anime, rinvigorendo in queste le rette opinioni ed abituandole al contemperamento di tutte le disposizioni migliori; i secondi sono le leggi sui matrimonî, nei quali più che preoccuparsi del danaro e della nobiltà occorre-

rebbe studiarsi di fondere insieme le buone indoli opposte. Soltanto seguendo in tutto questa norma lo Stato potrà essere davvero felice (XLIV-XLVIII).

« I frutti promessi nel ' Sofista ' noi li cogliamo nel ' Politico '. Rinunzia all'astratto per il concreto, sguardo chiaro nella complicazione della realtà e, come conseguenza, ripudio delle generalizzazioni premature e delle mezze realtà o delle verità incomplete; tali sono alcuni dei tratti caratteristici di quest'opera... Fatto molto significativo: non si trova più qui nessuna traccia della partecipazione delle cose alle idee... e i modelli primitivi esistenti in se stessi e per se stessi passano nello sfondo dopo d'essere stati esaltati nel ' Sofista '. Platone, si è quasi tentati di dire, ha messo le idee a riposo, elevandole al grado di divinità » (1).

Socrate, se di proposito s'era astenuto dal prender parte attiva alla vita politica d'Atene, avverso com'era alla democrazia dominante, non se n'era per questo disinteressato del tutto. Egli infatti, secondo una testimonianza di Senofonte (*Memor.* I, 1 16) non aveva mancato di chiedersi che cosa fosse l'uomo politico; e come nel ' Gorgia ' (2) s'era attribuito il merito d'essere il solo forse, tra' suoi concittadini, che intendesse la politica come si doveva, così nell' ' Eutidemo ' (3) aveva iniziato col giovane Clinia — e anche lì con l'intento di contrapporre il proprio metodo d'interrogazione alla confutazione sofistica — l'indagine sulla scienza o arte regia, com'è pure chiamata in quel dialogo. Ora, il problema, che lì era stato, si può dire, appena posto, qui è ripreso ed esaminato con molta larghezza e con un così grande rigore metodico, da indurre qualche interprete a dire che esso potrebbe opportunamente essere intitolato ' Il Politico o del metodo '. E il risultato, a cui Platone giunge, mettendo a profitto talune conclusioni del ' Sofista ' e rinunziando alla divisione per dicotomie,

(1) Gomperz, *Penseurs* ecc. II p. 606, 607.
(2) Cfr. cap. LXXVII p. 521 e.
(3) Cfr. cap. XVIII sg. p. 291 sg.

quando gli sembra necessario di adottarne una più razionale; è questo: che la ragione è il solo principio che meriti di dominare nella politica come nella vita; che la politica non è se non l'applicazione pratica della filosofia al reggimento dello Stato, e il filosofo, abbia o no, in realtà nelle sue mani il potere, poichè è l'immediato rappresentante della ragione, è anche il νόμος ἔμψυχος, è 'la legge vivente', ed è quindi l'unico uomo di Stato veramente degno di questo nome. Al filosofo, che vive nella luce dell'essere e a questo tien sempre fisso lo sguardo, come all'oggetto d'ogni sua attività; nel campo speculativo sta di fronte il sofista, che s'avvolge nelle tenebre dell'errore; nel campo pratico si contrappone il ciarlatano, il demagogo e, perchè no?, anche il tiranno, che sotto il travestimento d'uomo di Stato o di governo non è in fondo che lo stesso sofista.

Pel Forestiero eleate, ossia per Platone, il governo ideale è la monarchia impersonata nel filosofo. Questi non ha bisogno di leggi scritte; e, quand'anche creda di valersene, non è tenuto a rispettarle, qualora la scienza, a cui Platone associa indissolubilmente la volontà del bene, gli dia la certezza di potere, modificandole o trasgredendole, provvedere meglio al benessere e alla felicità dei sudditi. Ma poichè — egli lascia intendere — gli uomini non vivono più nell'età dell'oro, e un re che sia per il suo popolo quello che è la regina per le api, o non esiste o non è punto facile trovarlo, bisognerà pure contentarsi d'un governo che sia la meno imperfetta imitazione di quel governo ideale. E questo governo che, sia esso costituito da uno o da pochi — ai molti Platone nega la possibilità di possedere la più difficile delle scienze, qual è la politica — sarà naturalmente più o meno perfetto secondo che s'avvicini o s'allontani da quel modello; non potrà non avere delle leggi, che son frutto sempre di sapere e d'esperienza, giacchè, se il principe filosofo « vale di gran lunga meglio della legge, l'impero della legge è infinitamente meno disastroso del capriccio e dell'arbitrio del non filosofo » (1).

---

(1) Così il Fraccaroli in op. cit. p. 80.

Su questa base Platone traccia un quadro singolarmente interessante delle varie costituzioni, mettendone in rilievo i vantaggi e gli svantaggi reciproci; e in questo esame, certo dolorosamente impressionato dalle condizioni politiche dell'Atene contemporanea, egli mostra pel regime democratico « meno odio, che disprezzo ». In sostanza 'Il Politico' è a metà strada tra 'La Repubblica' e 'Le Leggi'. Platone, come nota il Gomperz, ha rinunziato e con dolore all'assolutismo filosofico, rappresentato dalla geniale utopia de 'La Repubblica', che non regola nulla, ma non è ancora giunto a quella concezione realistica della società e alla rassegnazione attestata da 'Le Leggi', che regolano tutto (1). In conclusione egli vuole che l'uomo politico, imitatore di quel politico ideale che è il filosofo — la cui mente s'ispira al reggimento divino (2) — sia soprattutto un educatore, che cerchi di governare per il bene de' sudditi e intenda come il suo principale dovere consista nel saper contemperare i varî caratteri nell'unità dello Stato, per assicurare a questo de' cittadini veramente sani di mente e di corpo.

'Il Sofista' si riconnette al 'Teeteto' non solo esteriormente per l'accenno con cui il 'Teeteto' si chiude, ma soprattutto per il suo contenuto, in quanto che il problema della possibilità dell'errore, esaminato in questo dal punto di vista psicologico, è riesaminato e risoluto nel 'Sofista' mediante un'indagine logico-metafisica. Però io credo che, se tra la prima redazione del 'Teeteto' — giacchè questo punto a me sembra indiscutibile — e la composizione del 'Sofista' e del 'Politico' debbano esser passati molti anni, qualcuno appena debba esserne trascorso tra la seconda redazione di quel dialogo e la stesura dei due successivi; e che l'invito, contenuto nella chiusa del primo, ad un seguito della discussione possa essere stato aggiunto, quando Platone concepì il disegno di quella trilogia, di cui non

---

(1) Gomperz, *Penseurs* ecc. II p. 609.

(2) Sul significato del mito e sulla sua connessione col resto si vedano le acute osservazioni del Fraccaroli in op. cit. p. 81 sg.

ci ha dato che due parti soltanto. Ma questa naturalmente non è che una semplice congettura.

Sicura ad ogni modo è da ritenere la contemporaneità, o quasi, di composizione del 'Sofista' e del 'Politico' (forse tra il 365 e il 364), tanta è la somiglianza d'impostazione, di condotta e di stile tra' due dialoghi. Nell'uno come nell'altro Platone par che rinunzî quasi del tutto all'intento artistico per attenersi ad uno schema di rigida esposizione scientifica, che s'avvicina alla forma d'un trattato. E pur facendo letterariamente seguire 'Il Sofista' al 'Teeteto', non si cura punto d'accennare, com'è probabile avrebbe fatto in altri tempi, se si continua o no — e pare non si continui — a leggere delle note scritte.

Socrate cede la sua parte di protagonista per divenire una specie di « presidente onorario » della discussione. Ciò, s'è visto, non è senza ragione; ma non per ciò meno costituisce una differenza caratteristica rispetto ai dialoghi del periodo precedente. E così anche la parte assegnata a' due giovani interlocutori è molto modesta. Da loro si richiede soltanto che sieno docili e si lascino guidare, secondo la condizione posta dal Forestiero d'Elea (nel 'Sofista' cap. II p. 217 b) fin dalle sue prime parole. Tuttavia, se la forma è differente, lo spirito che domina la discussione rimane in fondo socratico. E ciò, come osserva il Campbell (1), si rileva in modo speciale: 1° dall'uso di esempî triviali e grotteschi per illustrare delle verità di carattere generale e dall'elevare questa pratica ad un principio di metodo scientifico; 2° dalla convinzione, espressa principalmente nel 'Politico', che ogni sapienza pratica può risolversi in conoscenza pura e che questa scienza sovrana è unica ed è in stretto rapporto con tutte le altre; 3° dalla considerazione che il metodo dell'elenco, della discussione e confutazione socratica, è caratterizzato come purificazione dell'anima dagli errori, che le impediscono la vista del vero, e di cui l'arte della contradizione sofistica non è

---

(1) *The Sophistes and Politicus* (Oxford, 1867); 'Sofista' p. 2 sg.

che falsa e perniciosa imitazione; 4° dall'ironia, a volte anche amara e sarcastica, che prevale nel 'Sofista' e più ancora nel 'Politico', e di cui i più notevoli esempî sono il posto bassissimo attribuito alla sofistica nella scala delle arti; la scoperta degli uomini politici della Grecia nella classe servile, il loro ravvicinamento a bestie o violente o scaltre e la comica descrizione d'uno Stato, nel quale la nautica e la medicina fossero regolate nei più minuti particolari da leggi scritte e indiscutibili.

Ma perchè Platone, dopo d'aver promesso di darci anche un ritratto del filosofo, e aver più volte, pare, alluso a questa promessa, ha poi rinunziato a mantenerla? Ad un tale quesito si sono date varie risposte, di cui forse la più sodisfacente è questa: che, avendo identificato il filosofo nel 'Politico' come nel 'Timeo' con l'uomo di Stato e nella 'Repubblica' col giusto, deve aver ritenuto come esaurito in gran parte l'argomento che si proponeva di trattare.

IL SOFISTA [1]

TEODORO, SOCRATE, IL FORESTIERO ELEATE, TEETETO.

I. — *Teo.* Come ieri fummo d'accordo, Socrate, eccoci qui puntualmente; ed ecco qui con noi questo forestiero, nativo d'Elea e compagno dei discepoli di Parménide e Zenone, un vero filosofo. St. I p. 216

So. Che forse, Teodoro, senza essertene avvisto tu ci conduca non un forestiero, ma un qualche dio, giusta la parola d'Omero? Il quale attesta che non solo altri numi, ma soprattutto il dio dell'ospitalità s'accompagna con gli uomini meritamente rispettabili per b osservare da vicino quali di noi vivano da prepotenti e quali ossequenti alle leggi (2). E può darsi che con te sia venuto appunto uno di questi esseri superiori ad ispezionare e confutare, lui confutatore divino, que' poveri ragionatori che noi altri siamo.

Teo. No, Socrate, tale non è il carattere dell'ospite, c ma gli è più modesto di quelli che del disputare han fatto il loro studio prediletto. E pare a me ch'egli non sia punto un dio, ma sì un uomo divino, giacchè tali io chiamo tutti i filosofi.

So. E fai benissimo, amico mio. Del resto c'è pericolo che questa specie non sia, per dir così, molto più facile a riconoscere che quella degli dei. Perchè questi uomini, apparendo negli aspetti più diversi, per l'igno-

(1) Dal testo di Burnet, t. I (Oxford, 1905).
(2) Cfr. *Od.* XVII 483 sgg. e IX 270 sg.

ranza degli altri, s'aggirano per le cittadi —
quelli, <s'intende>, che sieno, non già de' finti, ma
de' veri filosofi — esplorando dall'alto la vita di noi
quaggiù; e a chi sembrano gente [meritevole] di nessun
d conto, a chi degni della massima stima; e talvolta
appaiono come de' politici, talvolta come de' sofisti,
e talvolta c'è di quelli pe' quali possono aver l'aria
come addirittura di matti. Perciò dal nostro ospite mi
piacerebbe di sentire, ove non gli sia discaro, che cosa
mai di tali soggetti pensavano quelli del suo paese e
217 che nome davano loro.

Teo. Di quali dunque?

So. Del sofista, del politico e del filosofo.

Teo. Che cosa precisamente <vuoi sapere> e per qual dubbio intorno a costoro hai pensato di rivolgergli codesta domanda?

So. Questo: se ritenevano che tutti questi fossero una sola cosa o due; ovvero, come tre sono i nomi, distinguessero anche tre specie e a ciascuna singolarmente assegnassero un nome.

Teo. Ma niente, come credo io, gl'impedisce di
b spiegarcelo. O come dovremo dire, ospite?

For. Proprio così, Teodoro: niente difatti me lo impedisce, e non è neppur difficile dire che li ritenevano tre <tipi distinti>. Ma uno per uno definirlo chiaramente che cosa sia, non è faccenda nè piccola e neanche facile.

Teo. In verità, Socrate, proprio per caso tu hai toccato dei discorsi molto affini a quelli su cui, anche prima di venir qua, noi gli avevamo rivolto delle domande; ed egli anche allora metteva innanzi con noi quelle stesse riserve che ora con te; poichè, quanto ad averne udito abbastanza, egli lo ammette e non dice d'averlo dimenticato (1).

c **II.** — *So.* Sicchè, ospite, non volere opporre un rifiuto
al primo favore che ti chiediamo; e dicci dapprima

---

(1) « Son exposé ne sera donc point une improvisation en l'air, mais l'écho d'un enseignement solide. » (DIÈS)

questo: se di solito ti riesce più gradito d'esporre da te solo con un lungo discorso ciò che tu voglia dimostrare ad un altro, o se per mezzo d'interrogazioni, come un giorno fece anche Parménide; col quale, allorchè tenne dei ragionamenti bellissimi, mi trovai insieme, io giovane ed egli a quel tempo già molto innanzi negli anni (1).

For. Con chi, Socrate, ragioni senza crucciarsi e si lasci guidare (2), è più facile <discorrer> così, dal- d
l'uno all'altro; se no, meglio far da sè.

So. Puoi dunque scegliere chi ti piaccia tra' presenti, chè tutti ti seguiranno docilmente. Però, se vuoi giovarti del mio consiglio, prenderai uno di questi giovani, questo Teeteto qui, <per esempio>, o anche qualcuno degli altri, a tuo grado.

For. Socrate, io provo un certo scrupolo, trovandomi ora per la prima volta con voi, a non tenere una conversazione sminuzzata, a proposta e risposta, per dilungarmi invece pronunziando un grosso discorso da e
me solo, o anche <rivolgendomi> ad un altro (3), quasi a far mostra <di me>. Giacchè in realtà quello, a cui s'è ora accennato, non è così spiccio, come si potrebbe supporre a sentir la domanda, ma richiede per avventura un discorso assai lungo. D'altra parte, il non compiacere a te e a costoro, massime dopo che tu hai parlato come hai fatto, mi par cosa scortese ed incivile. Quanto a Teeteto poi, sono ben contento d'accettarlo per interlocutore, sia pe' ragionamenti che dianzi io stesso ho scambiati con lui (4), e 218
sia perchè tu ora me lo raccomandi.

---

(1) Cfr. anche 'Teeteto' cap. XXIX p. 183 e.

(2) « La docilità dell'opponente è in Platone una caratteristica dei dialoghi dialettici; non così degli altri, e nemmeno della Repubblica. » (FRACCAROLI)

(3) « Anche procedendo per interrogazioni dovrà qualche volta dilungarsi o almeno prender l'aria più di maestro che di disputatore, e di ciò si scusa. La caratteristica del dialogo scientifico è così affermata esplicitamente. » (FRACCAROLI)

(4) Il giovane Teeteto s'era unito per via con Teodoro e col Forestiero, sicchè costui aveva già potuto nella conversazione precedente saggiarne l'ingegno.

Tee. Ma credi poi (1), ospite, che, così <facendo>, come ha detto Socrate, tu faccia cosa grata anche agli altri?

For. Temo, Teeteto, che a questo oramai non si possa più contradire; e dopo ciò, com'è naturale, il mio discorso non può rivolgersi che a te. Che se poi sarà lungo e dovesse riuscirti alquanto pesante, non farne carico a me, ma a questi tuoi compagni.

b *Tee.* Ma, ora come ora, credo che non mi stancherò. Se poi qualcosa di simile dovesse avvenire, ricorreremo all'aiuto anche di questo Socrate qui, omonimo di Socrate, mio coetaneo e compagno dei miei esercizî, abituato, com'è, molto spesso a collaborare con me.

III. — *For.* Dici bene, e questo lo giudicherai da te via via che si procederà nel discorso. Insieme con me intanto sarà bene che tu indaghi, cominciando ora, come a me pare, prima di tutto dal sofista (2), col

---

(1) Ritengo col Fraccaroli la lezione dei codd.: Ἆρα τοίνυν, ὦ ξένε, οὕτω ecc. e conservo l'interrogativo, che dà, mi pare, alla frase un senso più confacente alla modestia di Teeteto. — Il Campbell suppone che un mormorio di approvazione da parte degli astanti segua alle parole del giovane.

(2) Il nome di sofista ebbe successivamente, ed anche contemporaneamente, varî significati. Da principio indicò chi, sapendo, è in grado d'insegnare ad altri, un uomo d'ingegno inventivo, eccellente in qualsiasi disciplina o arte, il poeta, l'indovino, il filosofo, il geometra. Presso gli Attici, dalla metà del V sec. in poi, designò in particolare una classe di persone, d'una coltura più o meno estesa, che, passando da una città in un'altra, facevano professione d'insegnare a ragionare e discutere d'ogni cosa con garbo e con arte, e si presentavano quali maestri di sapere e in particolare di virtù, riscotendo dai loro uditori dei lauti compensi. La novità delle loro dottrine, il ricercato splendore della forma e la sottigliezza delle argomentazioni, se attraevano i giovani, segnatamente delle migliori famiglie, ai quali pareva che una tal forma d'insegnamento in una città, dove la parola aveva una così larga efficacia, potesse meglio d'ogni altra aprir loro la via per ascendere in alto nel governo della repubblica; li resero ben presto sospetti a tutti gli avversarî delle nuove correnti ideologiche, in qualsiasi partito politico militassero; sicchè uomini, che pure erano riconosciuti come sofisti, avevano ritegno di attribuirsi questo nome. Nel 'Protágora' il giovane Ippócrate, mentre arde dal desiderio di profittare degl'insegnamenti di questo maestro, non vorrebbe a nessun patto divenire un sofista, e Anito nel 'Menone' li considera come perniciosissimi all'educazione della gioventù e all'avvenire dello Stato. Socrate stesso, che li aveva combattuti così aspramente, non si salvò dall'esser confuso con loro; e dopo di lui anche Platone fu da taluni chiamato sofista,

ricercare e chiarire mediante il ragionamento che cosa c
mai è. Giacchè per ora tu ed io, in comune, di costui
non abbiamo che il nome; ma la cosa, che chiamiamo
così, probabilmente ciascun di noi se la figura a suo
modo. E invece bisogna sempre che intorno ad ogni
oggetto si sia d'accordo per via di ragionamenti piut-
tosto sulla cosa stessa, che sul semplice nome senza
ragionarne (1). Ora, la razza che ci proponiamo di
studiare, il sofista (2), non è, a comprendere che mai
sia, la cosa più agevole di tutte. D'altra parte, allorchè
occorre occuparsi come si conviene di grandi cose, per
queste è opinione universalmente e da gran tempo
ammessa, che sia bene studiarle dapprima in cose
piccole e più facili, innanzi di porsi proprio alle mag-
giori. Or dunque, Teeteto, io, per me, anche a noi due d
rivolgo questo consiglio: poichè riteniamo che il tipo
del sofista sia difficile e tutt'altro che agevole a pren-
derlo in caccia, esercitiamoci prima in qualche altra
cosa più facile sul metodo da seguire, sempre che tu
non abbia un'altra via più spedita da proporre.

Tee. Ma io non l'ho.

For. Vuoi dunque che, prendendo ad indagare qualcuna delle cose più umili, ci proviamo poi a tenerla presente come un esemplare della maggiore?

Tee. Sì. e

For. E allora che modello potremo metterci dinanzi che sia ben noto e piccolo, e tuttavia si presti al ragionamento non meno di qualsiasi altra cosa fra le maggiori? Per esempio, colui che pesca alla lenza; non è forse cosa che tutti possono conoscere e tale da non richiedere soverchia attenzione?

---

quantunque egli, seguendo le orme del maestro, ne avesse, come si vede specialmente in questo dialogo, fissato il carattere comune, ritraendoli e bollandoli come mestieranti destituiti d'ogni serietà scientifica e d'ogni altezza morale.

(1) « Su questo punto essenziale del metodo scientifico, doversi cioè badare alle cose di cui veramente si discorre, e non soltanto al significato fluttuante delle parole, si insisterà ancora a p. 259 c, e se n'era fatta questione anche nel *Teeteto* p. 164 c, 168 b c, 199 a. » (FRACCAROLI)

(2) Di questa indagine sul sofista si parla, nota il Campbell, come d'una ricerca di storia naturale.

Tee. Così è.

219 *For.* Ebbene, io spero che egli ci offra un metodo ed una definizione non disadatti al nostro proposito.

Tee. Difatti, può essere un buon avviamento.

IV — *For.* Su dunque cominciamo così da lui. E dimmi: porremo che egli sia un uomo che abbia un'arte, o uno senz'arte, ma nondimeno provvisto di qualche altra capacità?

Tee. Oh! non punto senz'arte.

For. Ma di tutte le arti possono poi esserci suppergiù due specie.

Tee. Come?

For. L'agricoltura ed ogni arte che in genere provveda al mantenimento d'un corpo mortale, come del pari qualsiasi occupazione produttiva di ciò che, composto e modellato, chiamiamo suppellettile, e l'arte
b imitativa; tutte queste insieme si possono ben designare con un nome solo.

Tee. Come, e con quale?

For. Tutto ciò che, non esistendo prima, uno dipoi lo tragga all'esistenza, chi lo trae diciamo che lo produce, e ciò che è tratto diciamo, credo, che è prodotto.

Tee. Precisamente.

For. Le arti, che ora appunto abbiamo enumerate, avevano tutte la loro attività diretta a questo fine.

Tee. Proprio così.

For. Sicchè, riassumendole, le chiameremo arte produttiva.

c *Tee.* E sia.

For. Invece dopo questa tutta quanta la specie che concerne l'apprendere e il conoscere e quella dell'accumular guadagni e l'agonistica e l'arte della caccia, poichè nessuna di queste costruisce nulla, ma le cose che già sono e furono prodotte, alcune se le assoggettano con discorsi e con opere, ed altre non permettono ad altri di assoggettarsele; attraverso tutte insieme queste

parti traluce, credo, chiara un'arte <sola>, detta acquisitiva (1).

Tee. Difatti, è chiara.

V. — *For.* Poichè dunque l'arte nella sua totalità è o d
acquisitiva o produttiva, in quale delle due specie, Teeteto, porremo quella della pesca alla lenza?

Tee. Nell'acquisitiva; mi pare evidente.

For. E dell'acquisitiva poi non ci son forse due specie (2): l'una, la permutativa, da chi vuole a chi vuole per mezzo di donazioni, di fitti e di vendite; l'altra, poichè s'impone tutta per via di opere o di discorsi, può esser <denominata> costrittiva?

Tee. Così pare da ciò che s'è detto.

For. E che? La costrittiva non s'ha forse da dividere in due?

Tee. Come?

For. Quella, che procede per vie palesi, ponendola tutta intera <come> agonistica; e quella invece che e
per vie occulte, tutta <come> arte della caccia.

Tee. Sì.

For. E l'arte della caccia sarebbe irragionevole non dividerla in due.

Tee. Di' come.

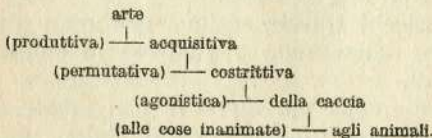
For. Distinguendo quella della specie inanimata e quella dell'animata.

Tee. E perchè no, se è vero che ci sono entrambe?

For. E come non ci sono? E però conviene che la 220
sezione delle cose inanimate, dacchè non ha alcun nome

(1) La frase ha un colorito poetico, come notò il Campbell; e perciò questa interpretazione, che è poi quella del Bonghi e del Fraccaroli, è, se non l'unica, quella che meglio sodisfa.

(2) La divisione per dicotomie avanza sdoppiando sempre la sezione di destra, secondo lo schema seguente:



speciale, fuorchè per talune parti del mestiere di marangone e per altre arti di poco rilievo; <ci conviene, dico>, lasciarla addirittura da parte; e l'altra, la caccia agli esseri animati, chiamarla arte della caccia viva.

Tee. E sia.

For. Ma di questa della caccia viva non si può poi giustamente dire che ce n'è due specie: l'una, agli animali pedestri, distinta in molte forme e nomi, caccia agli animali camminatori; l'altra ai natanti, nel suo insieme caccia <ai moventisi> in un fluido?

Tee. Senza dubbio.

b *For.* E dei natanti vediamo e la razza alata e l'acquatica?

Tee. E come no?

For. E della specie alata la caccia nel suo complesso è detta da noi uccellagione o giù di lì.

Tee. Così appunto è detta.

For. E quella poi degli animali acquatici, con un nome generico, pesca.

Tee. Sì.

For. E che? Questa sorta di caccia non possiamo a sua volta dividerla nelle due maggiori sezioni?

Tee. Secondo che cosa?

For. Secondo che l'una fa la caccia con asserragliamenti <che agiscono> da sè, e l'altra colpendo.

Tee. Come dici, e in che modo distinguendo l'un tipo dall'altro?

For. L'uno, perchè tutto ciò che, circondando,
c asserraglia qualche cosa per trattenerla, è naturale che sia detto asserragliamento.

Tee. Niun dubbio.

For. Orbene, le nasse e le reti e i lacci e i panieri ed altrettali mezzi si può forse chiamarli con altro nome che d'asserragliamenti?

Tee. Non si può certo.

For. Sicchè questa sezione la diremo pesca asserragliatrice della preda o qualcosa di simile.

Tee. Sì.

For. E quella poi che si fa con ami e con fiocine
d per via di colpi, diversa certo dall'altra, dovremo ora

comprenderla sotto il nome unico di pesca percussoria. O credi tu, Teeteto, che altri potrebbe proporne uno più bello?

Tee. Non ci curiamo del nome, chè basta anche questo.

For. E della percussoria poi, a quella notturna che si fa, credo, alla luce delle fiaccole, da quegli stessi che la esercitano le toccò d'esser detta pesca con le fiaccole.

Tee. Niun dubbio.

For. L'altra invece, <che si esercita> durante il giorno, poichè anche le fiocine in punta hanno degli uncini, è detta in genere pesca all'uncino.

Tee. Così è detta difatti. e

VI. — *For.* Orbene, della pesca percussoria all'uncino, quella che si fa dall'alto in basso, poichè in ciò si serve soprattutto delle fiocine, è chiamata, se non erro, fiocinaria.

Tee. Così almeno la chiamano alcuni.

For. Ed ora, per così dire, non resta più che una specie sola.

Tee. E quale?

For. Quella della percussione contraria a questa,
<quella, cioè,> che si fa con l'amo; e dei pesci non
colpisce una parte qualunque del corpo, come <accade> 221
con le fiocine, ma sempre la testa e la bocca del pesce
a cui si dà la caccia; e dal basso, in senso contrario,
lo tira su in alto per mezzo di verghe e di canne. Ebbene,
Teeteto, a questa che nome diremo che si debba darle?

Tee. Credo che di ciò che ci proponevamo di dover cercare, siamo ora appunto venuti a capo.

VII. — *For.* Ora dunque, della pesca alla lenza tu ed
io non solo siamo d'accordo sul nome, ma abbiamo b
anche ottenuto una definizione sufficiente della cosa
in sè. Giacchè dell'arte tutta intera la metà è, <s'è
detto>, acquisitiva; dell'acquisitiva, metà costrittiva;
della costrittiva, metà caccia; di questa, metà caccia
viva; della caccia viva, metà quella ai natanti in un

fluido; della caccia a questi natanti, la sezione di sotto, pesca in genere; di questa, metà pesca percussoria; della percussoria, metà quella per mezzo d'uncini; e di questa finalmente quella che colpendo tira
c dal basso in alto, con un nome derivato dalla cosa stessa (1), fu chiamata pesca alla lenza; ed è quella che ora si cercava (2).

Tee. Ecco difatti una dimostrazione perfetta.

VIII. — *For.* Ed ora, coraggio! su questo esemplare, anche il sofista proviamoci a trovare che cosa mai è.

Tee. Appunto, proviamoci.

For. La prima indagine è stata questa: se il pescatore alla lenza si dovesse ritenere un profano qualunque o uno fornito d'un'arte.

Tee. Sì.

For. Ed ora quest'altro lo riterremo, Teeteto, un
d profano qualunque o un sofista, <uno scienziato>, per davvero? (3).

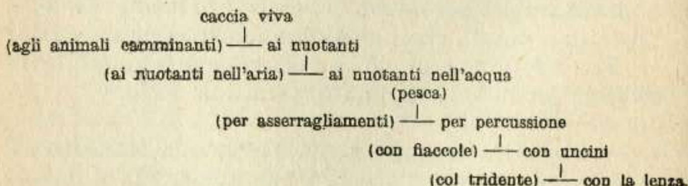
Tee. Un profano no, certo, e capisco quel che vuoi dire; non può essere un profano chi porta un tal nome (4).

For. Ma allora, com'è ovvio, bisogna ritenere che egli abbia per noi una qualche arte.

---

(1) Il nome greco ἀσπαλιευτής 'pescatore alla lenza' è da Platone arbitrariamente ravvicinato ad ἀνασπᾶν 'tirare in su'.

(2) Eccone lo schema:



(3) « Questo è naturalmente un semplice gioco di parole fondato sul significato originario del vocabolo σοφιστής. Del resto qui è facile vedere come intenzionalmente Platone abbia scelto proprio un cacciatore come esemplare del sofista. » (APELT)

(4) Chi porta un nome affine a σοφός 'sapiente' non può in nessun modo essere un ignorante.

Tee. E quale sarà dunque?

For. O che, in nome degli dei, non ci saremmo accorti che l'uno è parente dell'altro?

Tee. Quale, e di chi?

For. Il pescatore alla lenza del sofista.

Tee. E come?

For. Entrambi mi si chiariscono come due cacciatori.

Tee. Di che caccia quest'altro? Perchè del primo e
s'è già detto.

For. Proprio or ora, credo, abbiamo diviso in due la caccia in generale, distinguendo quella agli animali natanti da quella agli animali camminatori.

Tee. Sì.

For. E l'una l'abbiamo esaminata per quanto si riferisce ai natanti tra gli acquatici; ma quella ai camminatori l'abbiamo lasciata indivisa, dicendone soltanto che è multiforme.

Tee. Appunto. 222

For. Fin qui dunque il sofista e [il] pescatore alla lenza procedono insieme tutti e due dall'arte acquisitiva.

Tee. Così pare almeno.

For. Ma divergono a partire dalla caccia viva, l'uno verso il mare, direi, e i fiumi e i laghi per cacciarvi gli animali che in essi vivono.

Tee. E come no?

For. L'altro, verso [la] terra e verso certi altri fiumi, prati, dirò così, fecondi di ricchezza e di gioventù, per assoggettarsi quelli che pascolano in essi.

Tee. In che senso? b

For. Della caccia per terra ci sono due sezioni grandissime.

Tee. E quali?

For. L'una agli animali domestici, l'altra ai selvatici.

IX. — *Tee.* E c'è poi una caccia agli animali domestici?

For. Sì, se l'uomo almeno è un animale domestico. Del resto di' pure come ti piace, sia che tu non

ne riconosca alcuno come domestico, sia che qualche altro ti paia domestico, ma l'uomo invece selvatico, sia infine che tu dica, sì, domestico l'uomo, ma però creda che non si dia per nulla una caccia ad uomini; di queste ipotesi quella qualsiasi che ti è più caro d'ammettere, cerca di precisarcela.

c *Tee.* Ma sì, ospite, l'uomo io lo ritengo un animale domestico, e riconosco che c'è una caccia ad uomini.

For. Doppia quindi diremo anche la caccia agli animali domestici.

Tee. E in che senso lo diremo?

For. La pirateria, la tratta degli schiavi, la tirannide e l'arte della guerra nel suo complesso; tutte queste, come una specie sola, definendole caccia violenta.

Tee. Benissimo.

For. L'arte invece degli avvocati, quella degli oratori popolari e quella del conversare, anch'esse un
d tutto unico, le chiameremo, con un sol nome, arte persuasiva.

Tee. Giustamente.

For. Di quest'arte persuasiva diremo ancora che c'è due specie.

Tee. Quali?

For. L'una, che ha luogo in privato, l'altra che in pubblico.

Tee. Ammettiamo pure e l'una e l'altra.

For. Ed ora, daccapo, della caccia privata c'è quella che procura compensi, e quella che offre doni?

Tee. Non capisco.

For. Si vede che non hai ancora posto mente alla caccia degli amanti.

Tee. A proposito di che?

e *For.* Che a quelli i quali si son lasciati accalappiare offrono doni su doni.

Tee. Dici cosa verissima.

For. E però questo sia il carattere dell'arte amatoria.

Tee. Precisamente.

For. Ma di quella intesa al guadagno, la parte che conversa in guisa da cattivarsi il favore altrui,

ed esclusivamente di lusinghe s'è fatta la sua esca,
per non cavarne in compenso se non il proprio mante-
nimento; tutti potremmo, com'io credo, dirla suppergiù 223
un'arte adulatoria o carezzevole.

Tee. Come no?

For. Ma quella poi che, mentre professa di tenere le sue conversazioni a fin di virtù, riscote un compenso in danaro; questa specie non merita forse d'esser chiamata con un nome diverso?

Tee. E come no?

For. E così con qual nome? Provati a dirlo.

Tee. È evidente; giacchè è proprio il sofista (1) quello che mi pare si sia scoperto costì. E ciò dicendo, stimo di chiamarlo col nome che gli si addice.

X. — *For.* Sicchè, Teeteto, stando a questo ragionamento, b
come pare, la parte dell'arte appropriativa, <e giù giù> <della costrittiva>, [dell'acquisitiva,] dell'arte della caccia <in genere>, della caccia viva, [di quella agli animali camminatori,] di quella su terra, [di quella agli animali domestici,] di quella agli uomini, <di quella persuasiva>, di quella che si fa in privato, [di quella mercenaria,] di quella che mira ad un compenso in danaro, di quella che si dà l'aria d'educare, la caccia <insomma> ai giovani ricchi e ragguardevoli, come il nostro ragionamento d'ora conclude, ecco quella che s'ha a definire s o f i s t i c a.

Tee. Così per l'appunto.

For. Ed ora vediamo anche per quest'altro verso;
giacchè ciò che cerchiamo, <il sofista>, non appar-
tiene ad un'arte semplice, ma ad una che ha molti e c
varî aspetti. E difatti, anche in quel che s'è detto prima, lascia trasparire in qualche modo che esso non è precisamente quello che ora affermiamo, ma una specie un po' diversa.

Tee. E come?

---

(1) « La differenza dunque tra l'adulatore (parassita) e il sofista è che il primo riceve la mercede, diremmo noi, in natura, l'altro in denaro. » (FRACCAROLI)

For. Dell'arte acquisitiva c'era, credo, un doppio tipo: l'uno comprendeva la sezione della caccia, l'altro quella degli scambî.

Tee. C'era difatti.

For. Ebbene, di questa degli scambî non diremo che ci sieno due specie: quella che dona e quella che traffica?

Tee. Diciamolo pure.

For. E, daccapo, affermeremo che anche quella che traffica s'ha da dividere in due.

d *Tee.* Come?

For. Quella, che sta da sè, dei produttori che vendono direttamente <i proprî prodotti>, e quella che, scambiando prodotti altrui, è commercio di permuta.

Tee. Certamente.

For. E che? Del commercio di permuta lo scambio che ha luogo nel paese, e ne costituisce suppergiù la metà, non si chiama commercio al minuto?

Tee. Sì.

For. Mentre quello che scambia dall'una all'altra città mediante compra e vendita, è detto mercatura?

Tee. E come no?

e *For.* Ora, della mercatura non vediamo che una parte, vendendo, scambia per danaro tutto ciò di cui si nutre e si giova il corpo, ed un'altra tutto ciò di cui si nutre l'anima?

Tee. Che vuoi dire con ciò?

For. Noi forse non conosciamo quella che concerne l'anima, poichè l'altra, credo, la conosciamo di sicuro.

Tee. Sì.

224 *For.* Ebbene, noi vogliamo parlare di tutta intera la musica, che passa continuamente da città a città, di qui comperata, altrove importata [e venduta], come della pittura, della prestidigitazione e di tante altre <mercanzie> riguardanti l'anima, alcune importate e vendute a scopo di svago, altre anche a scopo serio; <e tutte queste>, a chi le importi e le venda, non meno della vendita de' cibi e delle bibite, possono giustamente fare attribuire il nome di mercante.

Tee. È verissimo ciò che dici.

For. E però anche colui, che fa incetta di cogni- b
zioni e le scambia per danaro da città a città, lo chia-
merai con lo stesso nome?

Tee. Precisamente.

XI. — *For.* Orbene, di questa mercatura che concerne l'anima, una parte non si potrebbe forse dire con piena giustizia ostentativa, laddove l'altra con un nome, ridicolo non meno del precedente, ma ad ogni modo, poichè pur essa è vendita di cognizioni, non si dovrà per forza chiamarla con qualche nome fratello germano della cosa?

Tee. Senza dubbio.

For. Sicchè di questo spaccio all'ingrosso di cono-
scenze quello che concerne le nozioni delle altre arti c
dovrà chiamarsi con un nome a sè, e quello che con-
cerne la virtù con un altro.

Tee. E come no?

For. Tecnopolica <o spaccio di arti> può quindi essere il nome adatto a quella sezione; quanto a quest'altra, ingegnati tu di darle un nome.

Tee. E che altro nome le si potrebbe dare che non suoni falso, salvo a dire: quest'è appunto ciò che ora si cercava, la specie sofistica?

For. Nessun altro. Orsù dunque, ricapitoliamo ora
dicendo che la parte dell'arte acquisitiva, <e poi digra-
dando> di quella permutativa, di quella del traffico, d
di quella della mercatura in grande, di quella della
mercatura dell'anima, la vendita, <a buon conto>, di
discorsi e cognizioni intorno alla virtù; ci si è, in
secondo luogo, rivelata come sofistica.

Tee. Precisamente.

For. E, in terzo luogo, io credo che, anche se uno fermatosi lì, in città, certe cognizioni comperando, certe altre anche escogitando da sè su questi medesimi argomenti e vendendole, da questo commercio si guadagna la vita; non lo chiamerai altrimenti che come or ora s'è detto.

Tee. E come non chiamarlo così?

For. E però anche quella parte dell'arte acquisi- e

tiva, che permuta e traffica, sia che rivenda <prodotti altrui> o che ne venda di proprî; nell'un caso come nell'altro, tutto quello che sia spaccio di scienza in siffatto campo, tu lo denominerai sempre, com'è chiaro, sofistica (1).

Tee. Per forza; è difatti una conseguenza necessaria.

XII. — *For.* Consideriamo inoltre se la specie, di cui ora siamo sulla traccia, non somigli a qualcosa di questo genere...

225 *Tee.* A quale?

For. Dell'arte acquisitiva una parte era per noi l'agonistica.

Tee. Era difatti.

For. Non è dunque fuor di proposito dividerla in due.

Tee. Dimmi in che modo.

For. Ponendo che l'una sia gara, l'altra contenzione.

Tee. Sta bene.

For. Ora, della contenzione a quella che s'impegna da corpo a corpo, è, credo, naturale e conveniente imporre un nome quale, per esempio, costrizione.

Tee. Sì.

For. E quella invece, che contrappone discorsi a discorsi, si potrebbe, Teeteto, chiamarla altrimenti che
b contestazione?

Tee. No, certo.

For. Però anche della contestazione si deve porre una doppia specie.

Tee. Come?

For. <Perchè> in quanto ha luogo pubblicamente, con discorsi lunghi contrapposti a discorsi contrarî, egualmente lunghi, sul giusto e sull'ingiusto, si chiamerà contestazione giudiziaria.

Tee. Sì.

For. Mentre, d'altra parte, quella che ha luogo in

---

(1) Ad un mercante era già stato ravvicinato il sofista anche nel 'Protágora'; cfr. cap. V p. 313 e sgg.

privato ed è sminuzzata in domande e risposte (1), siamo noi soliti di chiamarla altrimenti che contestazione contraddittoria?

Tee. Non altrimenti.

For. Ora, della contraddittoria tutta quella parte
che discute dei contratti, ma procede in ciò a caso e c
senz'arte, questa certo bisogna porla come una specie a sè, poichè il ragionamento l'ha riconosciuta come qualcosa di diverso; ma nè le accadde di avere un nome dai nostri antichi, nè ora merita di averlo da noi.

Tee. È vero; giacchè s'è scissa in frammenti assai minuti e troppo diversi tra loro.

For. Ma quella invece, che ha carattere artistico e discute del giusto e dell'ingiusto in sè, come delle altre determinazioni generali, non siamo noi soliti di chiamarla eristica?

Tee. E come no?

For. E di questa poi una parte col fatto si risolve d
in uno sciupio di danari, un'altra in un vero guadagno.

Tee. Certamente.

For. E così, con qual nome si debba chiamare ciascuna di queste parti, proviamoci a dirlo.

Tee. Difatti, si deve.

For. Ora, io credo che quella parte <dell'eristica> a cui un uomo si dà per semplice diletto, <questa parte>, incurante degl'interessi domestici e che si esprime in un linguaggio che non solletica punto il gusto de' più tra gli uditori; <questa parte, ripeto> non possa, secondo il mio parere, chiamarsi altrimenti che cicaleccio (2).

---

(1) Di qui si vede che Platone prende di mira a preferenza gli eristici del suo tempo piuttosto che i sofisti del periodo precedente, i quali, sebbene si vantassero abili in qualsiasi forma di ragionamento, preferivano tuttavia i lunghi discorsi alle discussioni a domande e risposte.

(2) « Scherza sull'etimologia di ἀδολεσχία = loquacità <o cicaleccio> che deriva da ἀηδής = spiacevole e λέξις = dizione, o λέσχη = chiacchiera. Ed è detto a proposito che essa fa perdere tempo e danaro: *ubi autem verba sunt plurima, ibi frequenter egestas*, dice anche Salomone. Non è però senza irrisione che una parte dell'arte acquisitiva venga dichiarata così dissipativa. » (Fraccaroli). — Questa loquacità o cicaleccio disinteressato è

Tee. Certo, è così che, suppergiù, si suole chiamarla.

e *For.* Ebbene, la parte contraria a questa, quella che dalle dispute private guadagna danari, provati tu ora a tua volta di denominarla.

Tee. E che altro si potrebbe ancora una volta dirne senza tema di errare, se non che, daccapo, ci torna ora dinanzi per la quarta volta quel sorprendente tipo che si perseguiva da noi, <vale a dire> il sofista?

226 *For.* Cosicchè, a quanto pare, la specie lucrativa dell'arte eristica, <che è parte> della contestazione contradittoria, e poi <su su> della contestazione in generale, della contenzione, dell'agonistica, dell'arte acquisitiva; ecco di nuovo, come il ragionamento ce lo ha ora chiarito, quello che è il sofista.

Tee. Perfettamente.

XIII. — *For.* Tu vedi dunque che si dice la verità, quando si afferma che costui è un animale da' molti aspetti e che, come si suol dire, non si può prenderlo con una mano sola.

Tee. Bisogna dunque con tutte e due.

For. Bisogna, certo; e, per quanto si può, seguendo
b una sua traccia <che indicherò>. E dimmi: non abbiamo noi dei vocaboli per designare certe occupazioni servili?

Tee. E molti; ma di quali tra' molti mi chiedi?

For. Questi, per esempio: colare, stacciare, squassare, sceverare (1).

Tee. E che dunque?

For. Ed oltre a questi ancora: cardare, filare, tessere e tanti e tanti altri ne conosciamo di simili applicati alle arti. Non è vero?

---

precisamente la dialettica, e ἀδολεσχής ' chiacchierone ' è detto ironicamente in più luoghi il dialettico. Socrate si serve spesso e ironicamente di queste espressioni, con cui il volgo credeva di bollare quanti si occupavano dei problemi trascendentali, confondendo nella medesima disistima filosofi e sofisti.

(1) Il διακρίνειν de' codd., osserva il Fraccaroli « è lezione sanissima, come mostra, se ce ne fosse bisogno, il confronto con *Polit.* p. 282 b. »

Tee. Che cosa vuoi dimostrare con questi esempî che mi hai proposti, facendomi su tutti codeste do- c
mande?

For. È, credo, una forma di divisione quella a cui accennano tutte codeste parole.

Tee. Sì.

For. Secondo il mio ragionamento dunque, poichè di queste cose c'è per tutte un'arte sola, noi potremo a ragione chiamarla con un solo nome.

Tee. E come?

For. Discriminativa.

Tee. E sia.

For. E considera se mai di questa, daccapo, non si possano riconoscere due specie.

Tee. M'imponi un'indagine troppo affrettata per uno come me.

For. Eppure, anche delle distinzioni sopra dette una d
era il separare il peggio dal meglio, l'altra il simile dal simile.

Tee. Ora che l'hai detto, mi pare che sia così.

For. Ebbene, della seconda tra le due non trovo un nome che si usi: ma per quella <specie di> discriminazione che conserva il meglio e rigetta il peggio, il nome ce l'ho.

Tee. E dillo.

For. Ogni discriminazione siffatta, come io penso, da tutti è detta purificazione.

Tee. È detta difatti così.

For. Ora la specie purificatoria, a sua volta, e
ognuno può riconoscerla doppia?

Tee. Sì... però va' un po' adagio, perchè io per ora non ci vedo chiaro.

XIV. — *For.* Intanto le molte specie di purificazione riguardanti i corpi è bene comprenderle sotto un sol nome.

Tee. Quali, e con qual nome?

For. Quelle de' viventi, tutto ciò che al didentro de' corpi per opera della ginnastica e della medicina
si secerne e si purga convenientemente, e al difuori 227

di essi, <tutto ciò che>, disdicevole a nominare, rientra nel mestiere del bagnaiuolo; come pure quelle delle cose inanimate, di cui si occupa la fullonica e tutta, in generale, l'arte dell'adornarsi, che per ogni singola particella ha nomi che paiono ridicoli.

Tee. Proprio così.

For. Senza alcun dubbio, Teeteto. Senonchè accade che al metodo dialettico il saper adoperare una spugna non importa nè più nè meno che il bere una medicina, per quanto quello ci giovi poco e questo molto, pur-
b gandoci. Giacchè gli è per acquistare una conoscenza precisa che di tutte le arti <esso metodo> si sforza d'intendere ciò che hanno d'affine e di non affine tra loro; e per questo appunto le onora tutte egualmente, mentre in ragione della loro somiglianza non le considera punto le une più ridicole delle altre; nè stima più serio chi illustra l'arte della caccia sull'esempio della strategia anzichè su quello dello spidocchiare (1), ma solo d'ordinario più pretenzioso. E così anche ora, ciò che domandavi: che nome, cioè, daremo a tutte insieme quelle attività a cui toccò in sorte di purgare il corpo, animato o inanimato che sia; <ad esso metodo> non importerà punto qual nome a pronunciarsi possa
c sembrare più decoroso di tutti, purchè, a prescindere dalle purgazioni dell'anima, sia tale da collegare in un insieme tutto ciò che purga ogni altra cosa <all'infuori dell'anima>. Esso infatti ha già preso fin da ora a distinguere dalle rimanenti la purificazione dello spirito, se pur siamo in grado d'intendere ciò a cui il ragionamento mira.

Tee. Ma sì, lo intendo; e ammetto che ci son due specie di purificazione, l'una delle quali riguarda l'anima, ed è affatto distinta da quella che riguarda il corpo.

---

(1) Qui ed altrove ('Parménide' cap. IV 130 e, 'Politico' IX p. 266 d-e) Platone insiste sul concetto che la scienza disdegna qualsiasi distinzione tra' valori fondata su pregiudizî più o meno volgari; ed è per porre in rilievo questo disprezzo, che egli con tagliente ironia non esita a ravvicinare la nobile arte della strategia con la ripugnante occupazione di chi dà la caccia a' pidocchi.

For. A meraviglia. Ma ora stammi a sentire e provati daccapo a distinguere in due la specie a cui s'è
accennato. d

Tee. Dietro la tua guida mi proverò a distinguerla insieme con te.

XV. — *For.* Non diciamo noi che nell'anima la malvagità è qualcosa di diverso dalla virtù?

Tee. E come no?

For. E purificazione è, si diceva, serbar il bene e gittar via tutto ciò che può esserci di cattivo.

Tee. Questo appunto si diceva.

For. E però dall'anima, in quanto possiamo trovar qualche via per sottrarne la malvagità, chiamando ciò purificazione parleremo a tono.

Tee. Ma certo.

For. Per l'anima intanto bisogna dire che ci sono due specie di malvagità.

Tee. E quali?

For. L'una vi si produce come nel corpo la malattia, 228
l'altra come la bruttezza.

Tee. Non capisco.

For. Malattia e discordia non le concepisci forse come la stessa cosa?

Tee. Neanche a questo so che cosa mi convenga di rispondere.

For. Forse che la discordia la ritieni altra cosa che il dissenso degli elementi affini per natura, prodotto da una qualche corruzione?

Tee. Null'altro.

For. Ma la bruttezza è forse altro fuorchè una non so quale sproporzione che implica sempre una deformità?

Tee. Oh! non altro certo. b

For. E che poi? Non abbiamo forse mai avvertito come nell'anima sieno tra loro in lotta le opinioni coi desiderî, la fortezza coi piaceri, la ragione coi dolori, e tante altre affezioni simili, <nell'anima, s'intende>, degli uomini dappoco?

Tee. E, anzi, in grande lotta.

For. Eppure, tutte queste cose sono tra loro per natura affini.

Tee. E come no?

For. Sicchè, chiamando discordia e malattia dell'anima la malvagità, parleremo correttamente.

Tee. Correttissimamente, certo.

c *For.* E che? Se tutto ciò che partecipa di movimento e si propone una meta, ove nel cercar di raggiungerla, ad ogni tentativo devii da essa e la sbagli; diremo noi che ciò gli accada per una proporzione tra l'uno e l'altra, o al contrario per una sproporzione?

Tee. Evidentemente, per una sproporzione.

For. Però noi sappiamo che ogni anima tutto ciò che ignora, lo ignora suo malgrado (1).

Tee. Niun dubbio.

For. L'ignorare infatti altro non è fuorchè un'aber-
d razione dell'anima, che nel tendere alla verità devia <dal sentiero> della conoscenza.

Tee. Precisamente.

For. E quindi un'anima inintelligente bisognerà dirla brutta e mancante di proporzione.

Tee. È ovvio.

For. Ci sono perciò, come pare, in essa questi due generi di mali: l'uno, dai più detto malvagità; che è, evidentemente, una sua malattia.

Tee. Sì.

For. L'altro invece lo chiamano ignoranza; ma che <anche> da solo costituisca un vizio nell'anima, non vogliono convenirne.

e *Tee.* Bisogna però addirittura ammettere — cosa di cui dubitavo, mentre tu or ora lo dicevi — che nell'anima ci sieno due specie di mali; e che la viltà, l'intemperanza, l'ingiustizia sieno tutte da considerare come una malattia in noi, mentre il caso dell'ignoranza nelle sue molteplici e diverse manifestazioni è da ritenersi bruttezza.

---

(1) È, espresso con altre parole, il principio fondamentale dell'etica socratica, che nessuno è volontariamente malvagio.

XVI. — *For.* Orbene, <per combattere> questi due malanni del corpo non ci son forse queste due arti?...

Tee. E quali?

For. Per la deformità, la ginnastica; per la ma- 229
lattia, la medicina.

Tee. È chiaro.

For. Dunque, anche per la tracotanza, l'ingiustizia, la viltà, la correzione è naturalmente di tutte le arti quella che meglio d'ogni altra si concilia con la Giustizia.

Tee. È ben probabile, almeno secondo l'opinione umana.

For. E che dunque? Contro l'ignoranza tutta quanta c'è forse qualcuno che possa indicare un'altra arte più a proposito della didascalica?

Tee. Nessuna.

For. E, su, dimmi: della didascalica poi bisognerà
riconoscere [che c'è] una specie sola, o più; e due, tra b
tutte, grandissime? Rifletticі.

Tee. Ci rifletto.

For. Ed a me pare che si possano trovare al più presto così...

Tee. Come?

For. Considerando se mai l'ignoranza non presenti nel suo mezzo <la possibilità d'> un taglio. Giacchè, qualora sia duplice, evidentemente ciò obbliga anche la didascalica ad aver due parti, una per ciascuna [specie d'] ignoranza.

Tee. E che dunque? T'è forse in qualche modo già chiaro ciò che ora cerchiamo?

For. Difatti, dell'ignoranza io credo di scorgere c
una specie ben definita, grande e pericolosa, tale da controbilanciare tutte le altre parti di essa.

Tee. E quale?

For. Quella di chi non sa e crede di sapere, che è quella appunto per cui temo si commettano tutti gli errori che tutti commettiamo con l'intelligenza.

Tee. È vero.

For. Ed io, quanto a me, credo altresì che questa parte sola dell'ignoranza meriti d'esser detta incoscienza.

Tee. Indubbiamente.

For. E così quella parte della didascalica, che ce ne libera, come dovremo chiamarla?

d *Tee.* Ebbene, ospite, io credo che tutto il resto rientri nell'insegnamento dei mestieri, e questa invece sia quella che, presso di noi almeno, si chiama educazione (1).

For. Anzi, Teeteto, si può dire presso tutti gli Elleni. Senonchè ora c'è da esaminare anche quest'altro punto: se già sia un tutto inscindibile, o ammetta qualche divisione meritevole d'un suo proprio nome.

Tee. È bene infatti esaminarlo.

XVII. — *For.* Or dunque pare a me che questa pure si possa ancora in qualche modo scinderla.

Tee. E come?

For. Della didascalica, che insegna coi ragiona-
e menti, l'una, pare ci si presenti come una via più scabra, mentre l'altra parte di essa è più liscia.

Tee. E che nome diamo a ciascuna di queste?

For. L'una è, direi, un costume patrio, venerabile per la sua antichità, di cui soprattutto si servivano verso i figliuoli e si servono ancora molti al dì d'oggi, quando rispetto a loro i figli pecchino in qualche cosa,
230 parte rimproverandoli, parte esortandoli con più dolcezza; sicchè tutto questo complesso si potrebbe giustissimamente chiamarlo ammonizione.

Tee. Sta bene.

For. Dell'altra invece è parso ad alcuni, che se ne son resa ragione, come ogni forma d'ignoranza sia involontaria, e che chiunque si presuma sapiente, non

---

(1) In greco παιδεία, propriamente educazione culturale della mente e dell'animo. « Era la parola caratteristica nel periodo de' sofisti, e Atene era il centro di questa cultura. Platone vi accenna non senza una punta d'ironia, chiarendo in seguito per via di distinzione il concetto che aveva lui dell'educazione. » (APELT). — « Il concetto dell'educazione nel più alto senso è dovuto alla filosofia greca: esso appare per la prima volta nel detto attribuito a più d'uno degli antichi pensatori πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει ⟨'l'apprendimento di molte cose non ammaestra la mente'⟩. » (CAMPBELL)

possa mai voler imparare nessuna di quelle cose a cui si presume abilissimo (1); talchè la specie ammonitiva dell'educazione, per quanta fatica vi spenda, non ottiene che ben poco.

Tee. Ed hanno ragione.

For. E però a scacciare codesta illusione si met- b
tono per un'altra via.

Tee. E quale?

For. Interrogano su quei punti sui quali uno crede di dir qualche cosa senza dir nulla <che valga>; poi queste opinioni, come d'uomini che procedano alla cieca, facilmente le mettono a prova; e, collegandole per via di ragionamenti, le pongono insieme le une accanto alle altre; e ponendole così le dimostrano in contradizione ad un tempo con se stesse, sullo stesso oggetto, nello stesso rapporto e nello stesso senso. E quelli, a veder ciò, s'irritano con se medesimi, ma si mostrano docili di fronte agli altri (2); e per tal modo
si liberano di quelle loro grandi e ostinate illusioni; c
e questa di tutte le liberazioni è la più dolce a udire, come la più sicuramente utile per chi la prova. Giacchè, mio caro figliuolo, quelli che li purificano ritengono, come pe' medici dei corpi è convinzione acquisita che il corpo non possa giovarsi del nutrimento che gli si offre, prima che se ne sia espulso ciò che dentro di esso costituisce un ingombro; così quelli si son persuasi
anche per l'anima: che, cioè, questa non possa trarre d
alcun prò dagl'insegnamenti che le si porgono, prima che qualcuno, confutando e riducendo il confutato ad arrossire, toltegli via le opinioni che fanno intoppo all'imparare, lo mostri puro e tale che stimi di sapere soltanto ciò che sa, e nulla più.

Tee. E, in effetti, questo è il migliore e il più saggio di tutti gli abiti <dell'anima>.

For. Per tutto ciò dunque, Teeteto, dobbiamo

---

(1) Platone adopera ironicamente i due vocaboli 'sapiente' (σοφός) ed 'abilissimo' (δεινός) col valore di sinonimi.

(2) Il medesimo pensiero, e quasi con le medesime parole, occorre nel 'Teeteto' cap. XX p. 168 a.

anche dire che la confutazione è la maggiore e la più efficace delle purificazioni, e che, al contrario, chi non
e si lascia confutare, sia per caso anche il gran re (1), poichè è impuro ne' punti di maggior rilievo, è da ritenersi incolto e brutto proprio in quelle parti <di sè>, nelle quali dovrebbe esser purissimo e bellissimo chi aspira ad essere realmente felice.

Tee. Proprio così.

XVIII. — *For.* E che? Quelli che praticano quest'arte, chi diremo che sieno? Giacchè io ho paura di chiamarli
231 sofisti.

Tee. E perchè?

For. Perchè non avessimo ad attribuir loro una dignità troppo grande.

Tee. Eppure, ciò che ora s'è detto somiglia ad un tipo siffatto (2).

For. Sì, come anche il lupo al cane, l'animale più selvaggio al più domestico. Senonchè chi vuol procedere sicuro deve soprattutto star sempre in guardia contro le somiglianze, giacchè è un terreno oltremodo sdrucciolevole. Tuttavia, sieno pure <i sofisti>; perchè la
b questione, credo, non rimarrà dentro brevi confini (3), qualora sappiano difenderli bravamente.

Tee. No davvero, si capisce.

For. Sia dunque dell'arte discriminativa <una sezione> la purificatoria; dalla purificatoria si separi la parte concernente l'anima, da questa la didascalica, dalla didascalica l'educativa; e dell'educativa poi la confutazione della prosunzione di sapere, che c'è venuta fuori incidentalmente or ora nel discorso, non si chiami da noi in altro modo che sofistica di nobile sangue (4).

---

(1) Al solito, il re di Persia.

(2) Cioè somiglia molto al tipo, che ci si viene delineando, del sofista.

(3) Il vocabolo greco ὅρος vale ' confine ' e ' definizione '. Ma chi sono i difensori? Qualcuno dice i sofisti, qualche altro i purificatori; e non potrebbero essere invece gli uni e gli altri?

(4) Questa sofistica nobile in confronto della volgare ed eristica è appunto la filosofia o meglio la dialettica.

Tee. Si chiami pure così. Ma io, quanto a me, per
tutti questi aspetti in cui c'è apparso, mi sento già c
confuso, ove si voglia dirne il vero e sostenerlo, nel
definire che cosa sia in realtà il sofista.

For. Ed è naturale che tu ti ci confonda. Senonchè anche di lui s'ha da ritenere che oramai debba essere molto incerto sulla via per la quale possa ancora sfuggire alla definizione. Giacchè è giusto il proverbio: cansarle tutte non è facile. È questo dunque anche il momento di dargli addosso.

Tee. Benissimo.

XIX. — *For.* E innanzi tutto fermiamoci un po', come
per riprender fiato; e, mentre ci riposiamo, su, facciamo
tra noi i conti in quanti aspetti c'è apparso il sofista. d
Dapprima, se non erro, fu trovato essere un cacciatore
ben pagato di giovani ricchi.

Tee. Sì.

For. In secondo luogo, un mercante delle cognizioni che interessano l'anima.

Tee. Appunto.

For. E in terzo luogo non c'è egli apparso un bottegaio di queste medesime merci?

Tee. Sì; e in quarto luogo un venditore dei proprî prodotti scientifici.

For. Lo hai ricordato a proposito. E il quinto
aspetto cercherò di ricordarlo io. Egli era come un
atleta dell'agonistica dei discorsi, avendo riservata per e
sè l'arte eristica.

Tee. Era difatti.

For. Il sesto in verità ci riusciva discutibile; pure, con un po' di buona volontà, ammettevamo ch'egli fosse un purificatore da opinioni che impediscono all'anima d'imparare (1).

---

(1) « Il senso di pp. 226-231 può essere riassunto così: Il sofista professa d'essere un educatore; e la più alta forma di educazione è quella che guida gli uomini a conoscer se stessi e li libera dall'illudersi di possedere la scienza: in altri termini è la confutazione o il metodo dell'interrogazione contraddittoria. Questo è distinto dal modo antiquato di correzione per via

Tee. È verissimo.

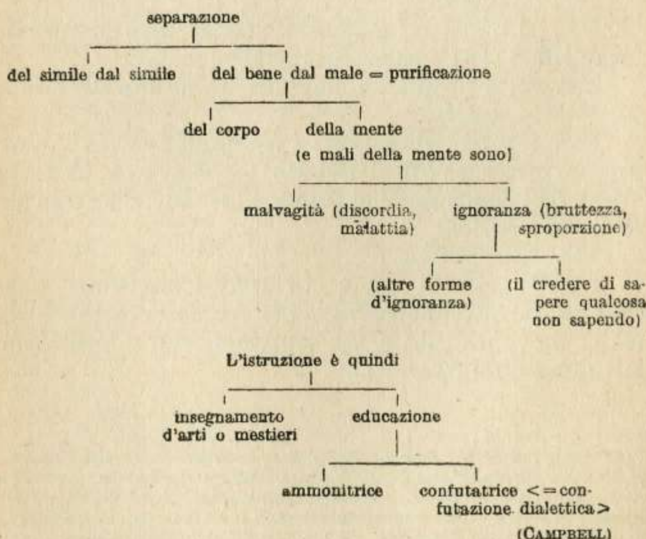
232 *For.* Ebbene, non rifletti che, quando uno apparisca intendente di molte arti e prenda invece nome da una sola, questa apparenza non è sana, ma è manifesto che chi si trova in tale condizione di fronte ad un'arte qualsiasi, non è capace di scorgere il punto, nel quale convergono tutti gl'insegnamenti di quest'arte; e perciò anche chiama con molti nomi invece che con un solo colui che possiede <codeste cognizioni>?

Tee. Rischia d'essere proprio così.

b **XX.** — *For.* Che dunque per pigrizia a noi almeno non tocchi un tal guaio nella nostra indagine. Ma ripigliamo

---

di rimprovero diretto, e del pari dall'istruzione positiva che s'impartisce a coloro che sono consci della propria ignoranza su una cosa qualunque. C'è da dubitare molto se il sofista merita d'esser chiamato educatore in questo altissimo senso: ma per il momento gli si riconosce un tale onore, col sottinteso che non lo conserverà lungamente. Al pensiero serio, che l'educazione è purificazione dell'anima mediante la separazione del falso dal vero, si cerca di accostarsi via via ironicamente attraverso l'esempio triviale dei procedimenti familiari ed anche attraverso le seguenti distinzioni:



dapprima in esame una delle nostre precedenti definizioni intorno al sofista. giacchè mi è parso che quest'una lo ritraesse meglio delle altre.

Tee. E quale?

For. Dicevamo, credo, com'egli fosse <per eccellenza> un contradittore (1).

Tee. Sì.

For. E che? Non altresì com'egli di quest'arte si facesse maestro (2) agli altri?

Tee. Come dubitarne?

For. Vediamo dunque intorno a che cosa mai
costoro anche dicano di rendere gli altri capaci di con-
tradire. E il nostro esame si faccia daccapo suppergiù
a questo modo. Orsù, intorno alle cose divine, quante c
sieno oscure alla più parte degli uomini, son essi in
grado di riuscirvi? (3).

Tee. Per lo meno è ciò che di loro si dice.

For. E poi, intorno à tutte quelle cose, che pur sono manifeste, della terra, del cielo e d'altre tali?

Tee. E come no?

For. Ma dunque, anche nelle conversazioni private, qualora si dica alcunchè in generale intorno al divenire e all'essere, non vediamo forse come e sieno essi stessi abilissimi nel contradire e rendano gli altri capaci di fare ciò che essi stessi fanno?

Tee. Senza dubbio.

For. Ed inoltre, così nelle leggi come in tutte d
quante le faccende politiche, non promettono forse di
render gli altri abili a disputarne?

Tee. Certo; giacchè nessuno, sto per dire, discorrerebbe con loro, se non promettessero questo.

---

(1) Cfr. p. 225 b sgg. « Del resto osserva giustamente Grote (*Plato* II 433) che, quando il sofista vantava se stesso come un artefice del contradire, con ciò appunto ammetteva quello che egli secondo p. 236 e sgg. risolutamente negava, l'essere, cioè, del non essere. Perchè chi contradice, con ciò stesso dichiara falsa, cioè non essere, l'opinione dell'avversario. » (APELT)

(2) Questo a p. 225 d-e il Forestiero esplicitamente non l'aveva detto, ma risultava dal fatto che facendosi pagare assumeva la figura di maestro.

(3) « Cioè di disputare e contraddire. Protagora, Trasimaco, Critia, Diagora Melio sono i nomi più segnalati tra quanti combatterono la religione tradizionale. » (FRACCAROLI)

For. E così, intorno a tutte le arti ed a ciascuna, ciò che ad ogni singolo artefice si possa opporre, si trova lì, credo, promulgato e consegnato in iscritto per chi voglia impararlo.

Tee. Tu accenni, mi pare, agli scritti di Protágora
e sulla lotta e sulle altre arti.

For. E di molti altri, caro mio. Del resto, l'arte del contradire non è forse in sostanza una certa abilità sufficiente a porre in discussione ogni cosa?

Tee. Pare almeno che niente quasi le si sottragga.

For. Ma, in nome degli dei, credi tu, figliolo mio, che ciò sia possibile? Chi sa che voi giovani non vediate in ciò più acutamente, e noi più debolmente (1).

233 *Tee.* Che cosa vuoi dire, ed a proposito di che?
Giacchè forse non intendo codesta domanda.

For. Se è possibile che un uomo sappia tutto.

Tee. Ben fortunato, ospite, sarebbe in tal caso il genere umano!

For. Come mai dunque un qualsiasi ignorante a petto di chi sa potrebbe discutere dicendo qualcosa di sano?

Tee. In nessun modo.

For. E allora, che cosa può essere questo miracolo della potenza sofistica?

Tee. Miracolo di che?

For. Come mai riescano a predisporre nei giovani
b l'opinione d'essere essi proprio in tutto i più sapienti
di tutti. Perchè è chiaro che, se non disputassero o almeno non paressero ai giovani di disputar rettamente, o, anche parendo, per questa abilità nel disputare non s'acquistassero punto la fama d'uomini d'una intelligenza superiore (2); ben difficilmente — è proprio tua questa osservazione — si troverebbe chi, dando ad essi del danaro, volesse divenir loro discepolo in codeste materie.

Tee. Difficilmente, certo.

For. Ma ora invece vogliono?

---

(1) Questa lode rivolta ai giovani è naturalmente ironica. I giovani hanno vista più acuta de' vecchi fisicamente, non intellettualmente.

(2) Cfr. anche '*Teeteto*' cap. XXVI p. 179 a.

Tee. E come!

For. Perchè hanno, credo, l'apparenza d'essere essi c
competenti in quelle materie di cui disputano.

Tee. E come no?

For. E disputano, diciamo, su tutto?

Tee. Sì.

For. Onde ai discepoli paiono sapienti in tutto.

Tee. Sicuro.

For. Pur non essendo; giacchè questo, s'è visto, è impossibile.

XXI. — *Tee.* Difatti, come non sarebbe impossibile?

For. Una scienza apparente, dunque, intorno ad ogni cosa ci risulta che il sofista possiede, ma non la verità.

Tee. Senza dubbio; e rischia che ciò, che ora s'è d
detto, sia ciò che di più giusto si sia detto di loro.

For. Prendiamo dunque di ciò un esempio anche più evidente.

Tee. E quale?

For. Questo qui... E tu provati a rispondermi, mettendoci tutta la tua attenzione.

Tee. Ma quale?

For. Se uno affermasse, non già di saper dire e contradire, ma di saper fare ed effettuare con una sola
arte tutte quante le cose... e

Tee. Tutte, in che senso?

For. Ecco: tu m'inciampi subito sulla prima parola; poichè mi pare che tu non intenda ciò che significa tutte quante le cose.

Tee. Difatti, non lo intendo.

For. Ebbene, io dico che in tutte quante le cose ci siamo e tu ed io, ed oltre a noi gli altri animali e le piante.

Tee. Come dici?

For. Se uno affermasse di poter fare me e te e le altre piante tutte...

Tee. Ma che sorta di fare intendi? Non vorrai
certo parlare di un agricoltore, perchè hai accennato 234
ad uno, che può fare anche animali.

For. Precisamente; e per dippiù mare, terra, cielo, iddii e tutte quante le altre cose; e così, dopo averle fatte in quattro e quattro otto, le mette in vendita una per una ad un prezzo bassissimo.

Tee. Ma è uno scherzo il tuo.

For. E che? Quello di chi dice che sa tutto e può insegnar tutto ad un altro per poco prezzo ed in poco tempo, non bisogna forse ritenerlo uno scherzo?

Tee. Indubbiamente, mi pare.

b *For.* E di scherzi sai tu indicarmi una specie o più artistica o più attraente dell'imitativa? (1).

Tee. No, davvero. Tu hai accennato ad una specie copiosissima, comprendendola sotto un nome solo, ed anche, direi, alla più varia e cangiante di tutte.

XXII. — *For.* Di chi dunque professa di poter fare qualsiasi cosa con un'arte sola, noi, se mai, sappiamo questo: che, eseguendo per mezzo dell'arte grafica certe imitazioni, omonime delle cose reali, potrà, mostrandone le figurazioni da lontano, dare a bere ai giovanetti senza cervello che egli è capacissimo di far realmente tutto quello che vuole.

c *Tee.* E come no?

For. E che poi? Quanto ai discorsi non dobbiamo aspettarci di trovare un'altr'arte, per la quale, daccapo, riesca possibile i giovani, che sono ancora lontani dalla verità delle cose, incantarli attraverso le orecchie coi discorsi, mostrando d'ogni cosa immagini espresse con parole, così da far credere che le cose che si dicono sieno verità, e chi le dice il più sapiente di tutti in tutto?

d *Tee.* E perchè non ci dovrebb'essere anche un'arte siffatta?

For. E non è poi inevitabile, Teeteto, che la maggior parte degli uditori d'una volta, scorso un tempo sufficiente per essi e cresciuti negli anni, imbattendosi

---

(1) Cfr. la 'Repubblica' X cap. IV p. 602 b, dove è esposta la teoria a cui qui Platone accenna.

da vicino nella realtà e dall'esperienza costretti a toccar
con mano <la verità de> le cose; cambino le opinioni
che si erano fatte allora, così da sembrar loro piccole
le cose grandi, difficili le facili, ed esser rovesciate in
tutto tutte le parvenze, che erano in quei discorsi, per
opera dei fatti sopraggiunti nell'esperienza <della e
vita>?

Tee. Sì, per quanto almeno posso giudicarne io
alla mia età. Per altro, credo d'essere anch'io tra quelli
che ne stanno ancora ad una grande distanza.

For. E però noi, quanti siamo qui, tenteremo, ed
ora tentiamo, di condurti quanto più vicino è possibile
a quel punto, risparmiandoti i travagli dell'espe-
rienza (1). Ed ora, per ciò che concerne il sofista, 235
dimmi questo: se ti sia già chiaro che egli è uno degl'il-
lusionisti, come imitatore ch'egli è delle cose reali; o
siamo ancora incerti se di tutte quelle cose, nelle quali
egli sembra capace di contradire, di tutte queste si
trovi d'avere realmente anche la scienza?

Tee. E come potrebb'essere, ospite? Ma è, direi,
già chiaro da ciò che si è detto, che egli è uno dei
tanti (2) che esercitano l'arte del gioco.

For. È quindi da ritenere che egli è in qualche
modo un illusionista ed un imitatore.

Tee. E come non ritenerlo?

XXIII. — *For.* Su dunque, oramai tocca a noi di non b
lasciarci più sfuggire la fiera (3); noi difatti l'abbiamo
quasi avviluppata in una di quelle reti, che i ragiona-

---

(1) I travagli, che il Forestiero vuol risparmiare al giovane Teeteto, sono le disillusioni e le conseguenze spiacevoli di queste disillusioni che Platone addita in 'Fedone' cap. XXXIX p. 89 d. Come una ingiustificata e precipitosa fiducia nella bontà degli altri finisce per dar luogo alla misantropia, così la fiducia ne' ragionamenti, non controllata da una rigorosa disciplina logica, genera l'odio de' ragionamenti e lo scetticismo, che sono appunto le dolorose conseguenze della confutazione eristica.

(2) Leggo, seguendo l'Apelt, μυρίων invece dell'inaccettabile μερῶν dei mss.

(3) « L'immagine della caccia... domina tutta questa parte del dialogo. E in ciò degno di nota è che quel medesimo, il quale precedentemente (223 a b, 231 d) era stato designato come cacciatore, ora apparisce come la fiera a cui si dà la caccia. » (APELT)

menti ci forniscono in tali casi, sicchè non è più possibile che ci scappi ancora da essa.

Tee. E qual è codesta rete?

For. Che egli sia uno della specie dei giocolieri.

Tee. Anche a me pare che sia proprio così.

For. Siamo dunque d'accordo che si debba dividere al più presto l'arte di creare immagini; e, discendendo in questa, ove il sofista ci aspetti lì senz'altro, mettergli le mani addosso, come prescrive l'editto del
c re (1), e, consegnandolo a lui, dichiarargli la preda. Che se poi continui a nascondersi in qualche modo tra le pieghe dell'arte imitativa, tenergli dietro, seguitando sempre a dividere la sezione che lo accoglie, fino a che sia preso. Non c'è verso che o costui o qualche altra specie possa mai vantarsi d'essere sfuggito all'indagine di quelli che così metodicamente sappiano investigare le cose e nei loro particolari e nel loro complesso.

Tee. Dici bene; e così s'ha da fare.

d *For.* Sicchè, seguendo il modo di distinguere tenuto fin qui, io almeno anche ora credo di discernere due specie dell'arte imitativa; ma il tipo che si cerca, in quale delle due si trovi d'essere, non mi sento ancora capace di riconoscerlo.

Tee. Ma tu enuncia prima e distinguici le due specie a cui alludi.

For. L'una, che io vedo in essa, è l'arte del copiare; e questa ha luogo soprattutto quando uno, attenendosi
e alle proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e, per dippiù, applicando a ciascuna parte i colori convenienti, esegue la sua opera d'imitazione.

Tee. E che? Tutti quelli, che imitano qualche cosa, non si sforzano appunto di far questo?

---

(1) Letteralmente: «secondo le disposizioni imposte dal discorso regio» (ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου), e pare voglia dire in fondo: in nome della ragione, in forza del ragionamento; ma è anche un accenno all'espediente adottato dal generale persiano Datis per ordine del re, nella prima guerra medica, contro gli Eretriesi, a fin d'impedire che anche un solo dei nemici sfuggisse alla cattura. Cfr. Erodoto VI 31 e il 'Menésseno' cap. X p. 240 b c.

For. Non però, credo, quanti o plasmano o dipingono qualcuna delle cose grandi. Giacchè, se riproducessero la vera proporzione delle cose belle, sai perfettamente che le parti superiori apparirebbero più piccole del giusto, e le inferiori più grandi, per essere da noi 236
le une viste di lontano, e le altre da vicino.

Tee. Senza dubbio.

For. Non è dunque <esatto dire> che ora gli artisti, lasciato da parte il vero, riproducono nelle loro immagini, non già le proporzioni reali, ma quelle che possono parer belle?

Tee. Precisamente.

For. E non è altresì giusto che quella prima <riproduzione>, essendo <fedelmente> copiata <dall'oggetto>, si chiami copia?

Tee. Sì.

For. E dell'arte imitativa la parte, che si limita b
a ciò, non s'ha da chiamare, come dicevamo dianzi, arte del copiare?

Tee. Così proprio.

For. E che poi? Ciò che per esser visto non dal punto buono (1) par che somigli ad una bella cosa, mentre, se uno le opere così grandi potesse vederle acconciamente, non somiglierebbe punto al modello a cui pretende di somigliare; questo come lo chiameremo? Poichè pare che somigli, ma in realtà non somiglia, non <lo chiameremo> parvenza?

Tee. E perchè no?

For. E non è copiosissima questa parte e nella pittura e in tutta quanta l'arte imitativa? c

Tee. E come no?

For. E l'arte, che esegue parvenze, ma non copie, non sarà perfettamente giusto chiamarla arte di far parere?

Tee. Non c'è da ridire.

---

(1) « Proprio l'opposto di ciò che diremmo noi: per noi il punto buono da veder l'opera d'arte è quello in cui essa *pare* secondo le intenzioni dell'artista; per Platone, che bada alla verità scientifica, è quello dal quale si vede come essa *è*. » (Fraccaroli)

For. Ecco dunque le due specie, a cui alludevo, dell'arte delle immagini: l'una, produttrice di copie; l'altra, di parvenze.

Tee. Benissimo.

For. Però quello su cui anche allora ero incerto: in quale delle due classi fosse da porre il sofista, neppur ora riesco a vederlo chiaro. In realtà quest'uomo è
d un prodigio, ed è ben difficile che si lasci sorprendere; poichè anche ora assai abilmente e destramente s'è rifugiato in una specie, dove non si sa come penetrare per scovarnelo.

Tee. Parrebbe.

For. Approvi tu le mie parole, perchè riconosci codesta difficoltà; o sotto la spinta, per dir così, del ragionamento ti sei abituato ad approvare senz'altro?

Tee. Come e perchè hai detto così?

XXIV. — *For.* In realtà, benedetto ragazzo, siamo in una
e indagine straordinariamente difficile. Giacchè questo parere e sembrare, ma non essere, e questo dire bensì qualche cosa, ma non il vero; tutto ciò è pieno d'ambagi sempre, così in passato come ora. In che modo infatti, asserendo che si possa dire o opinare che il falso realmente esiste, e, dicendo questo, non impigliarsi in una contradizione; è, caro Teeteto, cosa d'una diffi-
237 coltà straordinaria.

Tee. E perchè?

For. <Perchè> questo discorso ha avuto l'audacia d'ammettere che *sia* ciò che non è: il falso, difatti, in nessun altro modo può risultarci esistente. Ora Parménide, quel grande (1), ragazzo mio, a noi ragazzi, dal principio alla fine non cessava di attestarci questo, dicendolo ogni volta in prosa ed in versi:

Che sia quel che non è, niun giammai ad ammetter ti pieghi,
ma tu da questa via di ricerca rattieni la mente (2).

---

(1) Parménide, a cui si accenna con parole di grande ammirazione anche nel '*Teeteto*' (cap. XXIX p. 183 e) visse dalla fine del VI fino alla metà forse del V sec. a. C. e con Senófane, al quale si accenna in seguito (p. 242 d), di poco più vecchio di lui, fu a capo della Scuola eleatica.

(2) Cfr. Diels, *Fragmm. der Vorsokratiker*, I^3 18, 7.

Da lui dunque c'è attestato questo; ma più di tutto b può chiarirlo il ragionamento stesso, quando sia convenientemente saggiato. Esaminiamo perciò dapprima proprio questo punto, se non ci trovi difficoltà.

Tee. Per conto mio, fa' come vuoi; e come possa meglio procedere il ragionamento, vedilo da te, e va' pure avanti e conduci anche me per la stessa via.

XXV. — *For.* Ma così convien fare. E dimmi: ciò che assolutamente non è, possiamo aver noi l'audacia di enunciarlo in qualche modo?

Tee. E perchè no?

For. Però, se non per contendere nè per celiare, ma sul serio, qualcuno degli uditori, dopo di averci c meditato su, dovesse rispondere a che si debba riferire questa espressione: ciò che non è; a che e per qual cosa pensiamo che egli se ne servirebbe e <come> la giustificherebbe a chi gliene chiedesse? (1).

Tee. Mi proponi un problema difficile e, direi, per me quasi addirittura insolubile.

For. Ma, se non altro, questo è chiaro: che il non essere non s'ha da attribuire a nessuna delle cose che sono.

Tee. E come potrebbe?

For. Cosicchè, dal momento che non <s'ha da attribuire> a ciò che è, nemmeno attribuendolo a qualcosa, uno lo attribuirebbe giustamente.

Tee. È vero.

For. E ci è, credo, altresì chiaro che anche questo d [vocabolo] qualcosa noi lo diciamo sempre di cosa che è. Giacchè il dirlo solo di per sè, come nudo e spoglio di tutto l'essere, è inammissibile (2). O no?

Tee. Inammissibile.

For. Considerando il problema a questo modo, tu converrai con me che chi dice qualcosa, dica per lo meno una qualche cosa?

---

(1) Tutto questo giro di parole in sostanza significa: di che si può predicare il non essere?

(2) Cfr. lo stesso concetto più largamente esposto nel 'Teeteto' cap. XXXI p. 188 e-189 a b.

Tee. Così è.

For. Giacchè ammetterai che con questo qualcosa s'indica una cosa, mentre dicendo alcune cose se ne indicherebbero due o più.

Tee. E come no?

e *For.* E chi non dica qualche cosa, è, pare, affatto necessario che non dica proprio nulla.

Tee. Certo, affatto necessario.

For. Nè si può dunque concedere neppur questo: che costui dica, ma non dica nulla; e si dovrà anzi affermare che neppur dica, chi si provasse ad enunciare ciò che non è.

Tee. Così dunque il ragionamento sarebbe venuto a capo della difficoltà.

238 **XXVI.** — *For.* Non dirlo ancor tant'alto! (1); perchè, benedetto figliuolo, c'è dell'altro; c'è anzi la maggiore delle difficoltà e la prima di tutte. Difatti la si trova d'essere proprio sul principio.

Tee. Come dici? Parla senza esitare.

For. All'essere si può, credo, attribuire qualche altra delle cose che sono.

Tee. Come no?

For. Ma al non essere diremo noi che si possa attribuir mai un essere qualsiasi?

Tee. E come?

For. Ora il numero, nella sua totalità, lo poniamo certo come un essere.

b *Tee.* Se altro mai, questo senza dubbio è da porre come un essere.

For. Sicchè del numero non dobbiamo neppur tentare di riferire al non essere nè la pluralità nè l'unità.

Tee. Non potremmo, pare, giustamente tentarlo, come attesta il ragionamento.

For. In che modo allora qualcuno o enuncierebbe a parole, o anche addirittura concepirebbe con la mente, le cose che non sono o quello che non è, senza il numero?

---

(1) C'è per scherzo un tono tragico in questa espressione.

Tee. Spiegati meglio.

For. Quando noi parliamo di cose che non c
sono, forse che non cominciamo dall'attribuir loro la pluralità numerica?

Tee. E come negarlo?

For. E <parlando> di cosa che non è, non gli attribuiamo invece l'unità?

Tee. Evidentemente.

For. E tuttavia affermiamo che non è nè giusto nè corretto tentar d'applicare l'essere al non essere.

Tee. È verissimo ciò che dici.

For. Intendi perciò come a rigore non sia possibile nè enunciare nè dire nè concepire in sè e per sè il non essere; ma come questo sia inconcepibile, inesprimibile, inenunciabile e inesplicabile?

Tee. In tutto e per tutto.

For. Ebbene, m'ingannavo io forse dicendo poc'anzi d
che ero per esporre su questo punto la più grave delle difficoltà? E dobbiamo poi formularne un'altra anche più grave?

Tee. O quale?

For. Mirabile amico, e non indovini già come, proprio per quel che si è detto, anche chi confuta è posto in impaccio da questo non essere, cosicchè, qualora uno prenda a confutarlo, è costretto su di esso a mettersi in contradizione con se stesso?

Tee. Come dici? Spiegati con più chiarezza.

For. Non occorre cercare una maggior chiarezza
nelle mie parole, perchè io medesimo dopo di aver e
premesso che il non essere non debba partecipare nè dell'uno nè dei molti; dianzi, ed anche ora, l'ho detto con ciò stesso uno, giacchè lo dico ciò che non è. Tu certo m'intendi.

Tee. Sì.

For. E, daccapo, anche poco fa dicevo che esso è (1) inenunciabile, inesprimibile ed inesplicabile. Mi segui?

---

(1) « Intende il verbo essere nel significato di esistere, anzi che come semplice copula, e questo è il punto contestabile dell'argomentazione. » (FRACCAROLI)

Tee. Ti seguo; e come no?

For. Sicchè io, tentando <con quell'è> di appli-
239 cargli l'essere, dicevo il contrario di prima?

Tee. È chiaro.

For. E che? Applicandogli quest'è, non ne discorrevo come se fosse uno?

Tee. Sì.

For. E dicendolo inesplicabile, inesprimibile, inenunciabile, io ne parlavo come d'un'unità.

Tee. E come no?

For. Eppure, affermiamo che, se si vuol parlare correttamente, non lo si deve definire nè come uno nè come molti, anzi non aggiungergli addirittura neanche questo lo, perchè con esso già verrebbe ascritto alla specie dell'unità.

Tee. Non c'è dubbio.

b **XXVII.** — *For.* Di me pertanto chi vorrebbe ancora tener conto? Giacchè e prima ed ora può trovarmi sconfitto quanto alla confutazione del non essere. Cosicchè, come dicevo, non cerchiamo più nel mio modo di parlare la corretta espressione di ciò che non è, ma, via, cerchiamola ora in te.

Tee. Come dici?

For. Orsù, bene e da bravo, come giovane che sei, raccogliendo tutte le tue forze, senza aggiungere al non essere nè l'essenza nè l'unità nè la pluralità numerica, provati ad esprimer correttamente qualcosa intorno ad esso.

c *Tee.* Dovrei certo esser preso da una grande e strana voglia di tentarlo se, vedendo quel che è capitato a te, <codesta prova> la ritentassi proprio io.

For. Ma allora, se ti pare, lasciamo da parte e te e me; e finchè non c'incontriamo in qualcuno capace di farlo, fino ad un tal momento diciamo che con un'astuzia davvero insuperabile il sofista s'è andato a nascondere in un luogo inaccessibile.

Tee. Pare proprio così.

For. E però, se diremo che possiede una certa arte di far parere, egli facilmente, mettendo a profitto

quest'argomento ci salterebbe addosso, e ritorcerebbe d
contro noi le nostre parole, domandandoci, quando lo chiamiamo facitore d'immagini, come noi definiamo l'immagine in generale. Convien quindi, Teeteto, vedere che cosa si dovrà rispondere alla domanda di questo baldo garzone.

Tee. Evidentemente gli citeremo le immagini <riflesse> nell'acqua e negli specchi, ed inoltre anche quelle dipinte e plasmate e quante altre ce n'è dello stesso genere.

XXVIII. — *For.* È chiaro, Teeteto, che non hai mai e
veduto un sofista.

Tee. E perchè?

For. Egli ti si mostrerà con gli occhi chiusi o, anzi, come addirittura senz'occhi.

Tee. Come?

For. Quando tu gli dia codesta risposta e gl'indichi
qualche cosa o rispecchiata o plasmata, si riderà delle
tue parole, ove tu gli parli come ad uno che veda;
giacchè fingerà di non conoscere nè specchi nè acque
nè addirittura che cosa sia vista; ma ti chiederà sol- 240
tanto ciò che si può desumere da questi esempî.

Tee. E che cosa?

For. Ciò che v'ha di comune in tutte queste cose, le quali, pur dicendole molte, hai creduto bene di designarle tutte con un unico nome, <col nome> d'immagine, come quelle che sono un'unica cosa. Parla dunque e difenditi, senza ritrarti d'un passo dinanzi a quest'uomo.

Tee. Ebbene, ospite, che cosa diremo che sia l'immagine se non ciò che s'assomiglia al vero, insomma un altro tale?

For. Vuoi dire un altro tale vero, o questo tale b
in che senso l'hai detto?

Tee. Niente affatto vero, ma somigliante <al vero>.

For. Intendendo per vero ciò che realmente è?

Tee. Appunto.

For. E che? Il non vero non è contrario del vero?

Tee. E come dubitarne?

For. Tu dunque dici che il somigliante <al vero> in realtà non è, poichè lo dichiari non vero.

Tee. Eppure esso in qualche modo è.

For. Non però veramente, affermi tu.

Tee. No difatti, sebbene sia realmente immagine.

For. Senza, dunque, essere realmente, è però realmente, quella che chiamiamo immagine?

c *Tee.* C'è pericolo che in codesto viluppo s'avviluppi il non essere con l'essere; ed è molto strano.

For. Difatti, come non sarebbe strano? Tu vedi quindi che anche ora (1) per via di questo incrocio il sofista dalle cento teste ci ha costretti ad ammettere, nostro malgrado, che il non essere in qualche modo è.

Tee. Lo vedo anche troppo.

For. Ed ora poi? Come dopo aver definito quella sua arte potremo trovarci d'accordo con noi stessi?

Tee. Come e di che temi per dire così?

d *For.* Quando affermiamo che egli inganna per via di parvenze e che la sua è in certo modo un'arte ingannatrice, affermeremo allora che l'anima nostra si forma delle false opinioni per effetto della sua arte; o che cosa diremo?

Tee. Questo; giacchè cos'altro potremmo dire?

For. E, a sua volta, falsa opinione sarà quella che opina il contrario di ciò che è? O come diremo?

Tee. Appunto: il contrario.

For. E però tu dici che la falsa opinione opina le cose che non sono?

Tee. Necessariamente.

e *For.* Opinando forse che non sieno le cose che non sono, o che in qualche modo sieno quelle che punto non sono?

Tee. Deve, se non erro, <opinare> che in qualche

---

(1) « Questo anche ora richiama 237 a, dove il concetto del ψεῦδος ⟨falso⟩ fu posto come indissolubilmente legato con quello del non essere. » (APELT). — E, subito dopo, l'espressione il sofista dalle cento teste ci ricorda la mitologica idra di Lerna; cfr. anche 'Eutidemo' cap. XXIII p. 297 c.

modo sieno le cose che non sono, se uno dovrà mai ingannarsi, e sia pure di poco.

For. Ma e poi? Non opinerà altresì che punto non sieno le cose che assolutamente sono?

Tee. Sì.

For. E questo è pur falsità?

Tee. Anche questo.

For. E così discorso falso si riterrà, credo, allo
stesso modo e quello il quale dica che non sono le
cose che sono, e <quello il quale dica> che sono le 241
cose che non sono.

Tee. E come potrebbe essere altrimenti?

For. In nessun modo, mi pare. Ma questo il sofista non lo riconoscerà. O c'è forse qualche verso per cui un uomo di buon senso possa concederlo, quando ciò, che s'ammette ora, si ravvicini e si confronti con ciò che s'è ammesso precedentemente? (1). Intendiamo, Teeteto, ciò ch'egli dice?

Tee. E come non intendere, che egli sosterrà che
diciamo il contrario di ciò che s'era appena detto, noi
che abbiamo avuto l'audacia d'affermare che il falso
c'è così nelle opinioni come nei discorsi? Giacchè <ci
accuserà> d'esser molte volte costretti ad attribuire b
l'e s s e r e al n o n e s s e r e, dopo di avere, proprio or
ora, ammesso che questa è la cosa più impossibile di
tutte.

XXIX. — *For.* Hai fatto bene a ricordarlo. Senonchè vedi tu [di decidere] che cosa si debba fare del sofista, perchè gli appigli e le difficoltà, se cerchiamo di sco-

---

(1) « Il testo tradizionale suona: ὅταν ἄφθεγκτα καὶ ἄῤῥητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόητα προσδιωμολογημένα ᾖ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα. Le parole, spazieggiate, furono giustamente espunte dal Madvig <e dal Burnet> e omesse da me nella versione. Esse contrastano assolutamente col senso, perchè ciò che prima era stato ammesso, non era altro se non ciò che è espresso in queste parole. Esse sono una evidente glossa marginale a ὁμολογηθέντα e sono così passate nel testo. » (Apelt). — Il Fraccaroli, che invece le mantiene, crede che le parole τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα sieno una perifrasi di τὸ μὴ ὄν 'il non essere', o meglio un riassunto e di esso e di ciò che se n'era detto prima; e traduce: « quando si sia ritenuto come impronunciabile e indicibile e inesplicabile e inconcepibile — quello che si è prima ritenuto? »

varlo allogandolo nell'arte dei falsarî e dei ciurmadori, vedi bene che sono ovvii e molti.

Tee. Certamente.

For. Difatti, non ne abbiamo passati a rassegna
c che una piccola parte, mentre, per così dire, sono infiniti.

Tee. E sarà quindi impossibile, pare, metter le mani sul sofista, se le cose stanno a codesta maniera.

For. E che dunque? Ci ritrarremo così ora, cedendo alla nostra fiacchezza?

Tee. Per me, dico che non si deve, quando, sia pure un po' per volta, ci sentiamo capaci d'impadronirci, comunque, dell'uomo.

For. Avrai dunque pazienza; e, come ora hai detto, ti contenterai se, comunque e un po' per volta, riusciremo a trarlo fuori da una posizione così salda.

Tee. E come non l'avrò?

d *For.* Orbene, di quest'altra cosa ti prego anche più vivamente...

Tee. Quale?

For. Che tu non creda ch'io divenga quasi un parricida.

Tee. E perchè?

For. <Perchè> per difenderci sarà necessario sottoporre ad esame la sentenza di Parménide, nostro padre, e costringere il non essere ad essere in qualche modo, e viceversa l'essere, a sua volta, a non essere sotto un certo riguardo.

Tee. È chiaro che questo è il punto da discutere a fondo.

For. Difatti, come non lo vedrebbe, si suol dire,
e anche un cieco? Poichè fino a quando queste proposizioni non sieno nè confutate nè approvate, sarà ben difficile che qualcuno, parlando o di discorsi falsi o di falsa opinione, sia di simulacri, sia d'immagini, sia d'imitazioni, sia di parvenze in sè, o anche di tutte quelle arti che trattano di tali cose; non faccia ridere a proprie spese, costretto, com'è, a contradirsi di continuo.

Tee. Verissimo.

242 *For.* Per queste ragioni dunque dobbiamo trovare il coraggio per affrontare ora il ragionamento paterno,

o smetterla addirittura, se un qualche scrupolo ci vieti di farlo.

Tee. Ma che non ce lo vieti punto, per nessuna ragione.

For. E, allora, ti pregherò ancora d'una terza cosuccia.

Tee. Di' pure.

For. Proprio poco fa, parlando, ho asserito, credo, che una simile confutazione m'è riuscita sempre superiore alle mie forze; e così certo anche ora.

Tee. L'hai difatti asserito.

For. Ho paura quindi di ciò che ho detto, ch'io
non t'abbia per caso a sembrare un mentecatto che b
dica e disdica ad ogni passo. Giacchè, solo per compiacerti, prenderemo a confutare quel discorso, se pure lo confuteremo.

Tee. Ebbene, poichè, quanto a me, non mi parrà mai che tu esca di tono, ove tu proceda a questa confutazione e a questa dimostrazione; se è perciò, va' pure innanzi con la maggior fiducia.

XXX. — *For.* Orsù, da quale principio si principierà questo pericoloso discorso? Pare a me, figliolo mio, che la via da battere sia assolutamente questa qui...

Tee. Quale?

For. Esaminare innanzi tutto le cose che ora ci paiono manifeste, ove mai non fossimo caduti in
qualche confusione rispetto ad esse, e non c'induces- c
simo quindi leggermente a concessioni reciproche, quasi ne avessimo la piena evidenza.

Tee. Di' più chiaro ciò che vuoi dire.

For. Parménide, mi sembra, ha discorso con noi un po' troppo alla svelta; e così ogni altro che si provò a definire gli enti, quanti e quali sieno.

Tee. In che modo?

For. Mi pare che ciascun di loro ci conti un mito (1), come se fossimo dei ragazzi; l'uno, che gli enti sono

---

(1) Mito è per Platone un ragionamento che non ha un rigoroso carattere dialettico; difatti i più antichi filosofi, secondo un'osservazione di Aristotele (*Met.* A 6, 987 b) cit. dal Campbell, difettavano di rigore dialettico.

d tre (1) e talvolta guerreggiano tra loro, e talvolta, divenendo anche amici, ci fanno assistere alle loro nozze e ai parti e all'allevamento della prole; e un altro asserendo che son due (2): l'umido e il secco, o il caldo e il freddo, e li accasa insieme e li marita; mentre presso di noi la famiglia eleatica, cominciando da Senófane ed anche prima (3), <nel presupposto> che ciò che diciamo tutti gli enti non sieno che un essere solo, così ce ne parla nei suoi miti. Le Muse ioniche invece, e talune siciliane più
e tardi (4), s'accordarono nel supporre che fosse più sicuro intrecciare entrambe queste tesi e dire che l'essere è ad un tempo molti ed uno, ed è tenuto insieme dall'odio e dall'amore; che difatti, separato, si riunisca sempre, lo affermano tra queste Muse quelle intonate più severamente, laddove quelle più rilassate, che sia così sempre non giungono a sostenerlo, ma affermano che a vicenda talora il tutto è uno ed
243 amico a sè, per opera di Afrodite; talora multiplo ed in guerra con se stesso, a cagione d'una qualche discordia. Tutte queste cose per altro, se qualcuno di loro le abbia dette con verità o no, è difficile <da giudicare>; ed è fuor di tono muovere delle accuse così gravi a quei gloriosi antichi uomini; questo però si può dirlo senza biasimo...

Tee. Che cosa?

For. Che per aver guardato troppo dall'alto noi altri, povera gente (5), ci hanno tenuti in dispregio.

---

(1) Probabilmente alcuni tra' primi rappresentanti della Scuola ionica. Di Ferecide in particolare si riferisce che ammetteva tre principî: Zeus, il Tempo e la Terra.

(2) Archelao, discepolo d'Anasságora, poneva come causa della generazione il caldo e il freddo.

(3) Secondo il Campbell queste ultime parole sono concepite nello stesso spirito, in cui nel 'Teeteto' (cap. XXVII p. 179 e) si cerca di attribuire ad una ignota antichità il dogma eracliteo, mentre lo Steinhart da lui cit. suppone che si riferiscano ad un framm. pseudo-orfico, non ignoto a Platone, in cui si allude a Zeus come principio e mezzo e termine unico di tutte le cose.

(4) « Con le Muse Joniche si allude ad Eraclito (sebbene abbia scritto in prosa), con le Siciliane ad Empedocle: le Muse intonate più severamente son quelle di Eraclito. » (Fraccaroli)

(5) Questo accenno sarcastico riecheggia ciò che a Protágora Socrate rimprovera nel 'Teeteto' cap. VIII p. 152 c.

Giacchè, senza badare se seguivamo i loro detti o ne restavamo indietro, compiono ciascuno il loro proprio cammino. b

Tee. Come dici?

For. Quando qualcuno di loro, discorrendo, enunci che < l'essere > o è o divenne o diviene molti o uno o due, e che il caldo a sua volta si mescoli col freddo, pure ammettendo in qualche altro caso delle separazioni e dei congiungimenti; di costoro, intendi tu, Teeteto, in nome degli dei, volta per volta che cosa vogliano dire? Per me certo, quando ero più giovane, allorchè uno enunciava ciò che ora ci pone in impaccio, <vale a dire> il non essere, credevo d'intenderlo perfettamente. Ora invece tu vedi a che punto d'incertezza siamo intorno ad esso.

Tee. Lo vedo. c

For. E così, probabilmente, non meno rispetto all'essere, pure essendo affetti nell'anima della stessa incertezza, tuttavia affermiamo di non nutrire su di esso alcun dubbio e capirlo quando uno lo enuncia, mentre l'altro no, sebbene rispetto a tutti e due siamo nella identica condizione.

Tee. Probabilmente.

For. E così, anche per le altre cose da noi dette prima, valga, s'intende, questo medesimo discorso.

Tee. Senza dubbio.

XXXI. — *For.* Ebbene, anche intorno alle molte <altre> determinazioni, se ci parrà, indagheremo in seguito; d
per ora innanzi tutto bisogna indagarne la maggiore e fondamentale.

Tee. A quale accenni? O evidentemente vuoi dire che in primo luogo s'abbia da investigar l'essere, che cosa mai quelli che lo enunciano credono di significare con esso?

For. Sei proprio su' miei passi, Teeteto. Dico infatti che noi dobbiamo servirci del nostro metodo così, interrogandoli, come se essi medesimi fossero presenti, a questo modo: Orsù, quanti affermate che caldo e freddo, o due altri principî di tal fatta, sono il tutto;

che è mai ciò che voi enunciate di tutt'e due, attri-
e buendo l'essere ad entrambi e a ciascuno? Che cosa riterremo che sia questo vostro essere? Forse una terza cosa oltre quelle due? E porremo che, secondo voi, il tutto sia tre, ma non più due? Giacchè, chiamando essere <soltanto> l'uno dei due, non dite più, s'io non erro, che entrambi sono del pari; giacchè o si prenda l'uno o si prenda l'altro, s'avrebbe sempre l'uno, ma non il due.

Tee. È vero.

For. Ma forse volete chiamarli essere entrambi insieme?

Tee. Forse.

244 *For.* Ma anche così, amici, diremo, verreste a dichiarare nel modo più esplicito che i due non sono che uno (1).

Tee. Hai detto benissimo.

For. Or dunque, poichè noi non sappiamo cavarcene, chiariteci voi quanto basta che cosa mai vogliate significare, quando pronunciate la parola essere. Giacchè è certo che voi questo lo sapete da un pezzo, mentre noi prima credevamo di saperlo, ed ora siamo in impaccio. Perciò prima di tutto istruiteci proprio su questo punto, affinchè non c'illudiamo di capire ciò che voi dite, mentre ci accade tutto il contrario.
b — E così dicendo e stimando opportuno di rivolgere tali domande a costoro e a quanti altri dicono che il tutto sia più d'uno, forse che, figliuolo mio, usciremo in qualche modo di tono?

Tee. Ma nemmen per sogno.

XXXII. — *For.* E che poi? Da quelli che dicono che il tutto è uno, non dobbiamo, nella misura delle nostre forze, cercar di capire che cosa mai intendano per essere?

---

(1) « Les concepts sont traités comme des quantités. Si l'être (Z) est une dualité quelconque (A, B), ou bien 1) $Z \neq A + B$, l'être est quelque chose de plus que la dualité, cf. *infra* 250 a; — 2) $Z = A$, ou $Z = B$. Alors *A est*, ou bien *B est*, mais *la dualité* (A + B) *n'est pas*; — 3) $Z = A + B$. Alors *la dualité* (A et B) *est une unité* (Z). » (Diès)

Tee. E come no?

For. Rispondano dunque a questa domanda: Affermate voi non esserci che un essere solo? « Lo affermiamo, sì », risponderanno; o non ti pare?

Tee. Certo.

For. E che? Col nome di essere chiamate voi una qualche cosa?

Tee. Sì.

For. Forse quello stesso che chiamate uno, ser- c
vendovi di due nomi per la stessa cosa (1); o come?

Tee. Ebbene, a questa domanda, ospite, che risposta potrebbero dare?

For. Evidentemente, Teeteto, per chi pone questa ipotesi, rispondere alla domanda presente e ad altra qualsiasi non è davvero la cosa più facile di questo mondo.

Tee. Perchè?

For. <Perchè> convenire che c'è due nomi, non ponendo altro che una cosa sola, è ridicolo.

Tee. Come no?

For. Ed anche l'ammettere senz'altro che uno dica d
che un nome qualsiasi esiste, non è ragionevole (2).

Tee. Perchè?

For. <Perchè>, ponendo il nome come diverso dalla cosa, dice, credo, che le cose son due.

Tee. Sì.

For. E ove ponga che il nome sia identico alla cosa, o sarà costretto a dire che è nome di nulla, o, se lo dirà di qualche cosa, accadrà che il nome sia soltanto nome di nome e di null'altro.

Tee. Così è.

For. Ed altresì che l'essere non sia che nome

(1) Se ai dire degli Eleati l'essere è uno, essere ed uno sono lo stesso? Ma se sono lo stesso, non è in tal caso ridicolo chiamare la stessa cosa con due nomi diversi?

(2) « Non che due nomi gli Eleati non possono ammetter l'essere neanche di uno: poichè o il nome è diverso dalla cosa, e allora son due; o è lo stesso, e allora il nome o è nome di niente o è nome di sè stesso, cioè nome di nome. » (FRACCAROLI)

e dell'uno, e questo, l'uno, non sia, a sua volta, che nome dell'essere (1).

Tee. Necessariamente.

For. E che? <Il tutto o> l'intero (2) lo diranno diverso dall'uno che è, o identico con questo?

Tee. E come non lo diranno e non lo dicono <identico>?

For. Se dunque <il tutto o> l'intero è, come lo stesso Parménide dice,

Di sfera da ogni lato rotonda simíle al volume,
dal mezzo equilibrata in tutto, poichè nè più grave
nè più lieve conviene che sia nè quinci nè quindi (3);

essendo così fatto, l'essere avrà e mezzo ed estremi; e per ciò stesso dovrà avere di necessità anche parti; o come dici?

Tee. Così.

245 *For.* Ma che però quello che consta di parti possa nel complesso di tutte le sue parti partecipare dell'uno, nulla certo lo vieta; e per tal modo, essendo un tutto e un intero, essere uno.

Tee. E perchè no?

For. Però quello che si trova in queste condizioni non è forse impossibile che sia, proprio esso, l' uno in sè?

Tee. Perchè?

For. <Perchè> il veramente uno bisogna dirlo addirittura senza parti, se si vuol definirlo in modo corretto.

Tee. Bisogna infatti.

b *For.* E codesto invece, constando di molte parti, non si accorderà con [tutta] la definizione (4).

---

(1) In questo luogo, variamente modificato e interpretato dai dotti, seguo la lezione accolta dal nostro Fraccaroli, che mi pare la più chiara: καὶ τὸ ὂν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τοῦτο ὄνομα ὄντος αὖ, τὸ ἕν, ὄν.

(2) Sulla identità tra tutto ed intero cfr. il 'Teeteto' capp. XL-XLI p. 204 b sgg.

(3) Cfr. DIELS, *Vorsokratiker* I³ 8, 43.

(4) Parménide, mentre da un lato afferma che il tutto o l'intero, cioè l'universo, e l'uno sono identici, dall'altro rappresenta quest'uni-

Tee. Ho capito.

For. Ora, per ciò solo che l'essere è affetto d'un carattere d'unità, sarà egli per questo uno ed intero, o dobbiamo addirittura dire che l'essere non è punto un intero? (1).

Tee. Una difficile scelta è questa che mi hai proposta.

For. E dici benissimo; giacchè, se l'essere è solo in certo modo affetto del carattere d'unità, ci risulterà che non è identico con l'uno; e così la totalità sarà maggiore dell'unità.

Tee. Sì.

For. Eppure, se l'essere, perchè affetto di questo c
carattere d'unità, non è un intero, e l'intero di per sè è; l'essere risulta deficiente di se stesso (2).

Tee. Senza dubbio.

For. E così, secondo questo ragionamento, divenuto manchevole di se stesso, l'essere risulterà non essere.

Tee. Precisamente.

For. E, a sua volta, il totale diventa maggiore dell'uno, se l'essere e l'intero hanno ciascuno una loro propria natura.

Tee. Sì.

For. Se invece l'intero addirittura non è, altrettanto accade all'essere; e, oltrechè non è, <gli accade
altresì> di non potere, questo essere, divenirlo mai. d

Tee. E perchè?

For. <Perchè> il divenuto è divenuto sempre come un intero; sicchè non deve predicare come

---

verso come una sfera. Ma poichè la sfera è divisibile in parti, non può essere l'uno che, rigorosamente inteso, non ammette divisioni, e può tutt'al più nel suo complesso partecipare dell'unità.

(1) Il Forestiero rinnova per l'essere la domanda già rivolta a proposito del tutto, e ne conclude che, se l'essere è l'uno, non può essere il tutto, che è l'insieme delle parti; e se dell'uno partecipa soltanto, si ricadrà nella pluralità degli elementi. Il Fénelon, *Existence de Dieu*, II cap. III (*Réfutation du Spinosisme*) cit. dal Diès dice: « un assemblage de parties réellement distinctes ne peut point être cette unité souveraine dont j'ai l'idée. »

(2) « Perchè resterebbe esclusa da esso quella parte dell'essere che si ammette esser nel tutto. » (FRACCAROLI)

reale nè l'essenza nè la generazione chi non ponga [l'uno o] l'intero tra le cose che sono.

Tee. Pare che sia proprio così.

For. E, per verità, neppure in una qualsiasi minima misura ciò che non è un intero può essere. Giacchè tutto ciò che è in una misura qualsiasi, per quanto è, per tanto è necessario che sia un intero.

Tee. Perfettamente.

For. E così di tante altre cose si vedrà che ciascuna
e presenta difficoltà infinite a chi dica che l'essere sia o due o uno solo.

Tee. E lo mostrano, direi, chiaro anche le difficoltà che ci sono apparse ora. Giacchè l'una si connette con l'altra, portando una perplessità sempre maggiore e più grave nelle varie soluzioni proposte.

XXXIII. — *For.* Quelli, dunque, che disputano con tutta accuratezza (1) dell'essere e del non essere, certo non li abbiamo passati tutti a rassegna; nondimeno basti di loro. Alla lor volta dobbiamo esaminare quelli che ne dicono qualcosa di diverso, affinchè a spese di tutti si possa vedere che l'essere non è punto
246 più facile del non essere, a dire ciò che mai è.

Tee. Bisogna allora muovere anche incontro a costoro (2).

For. E in verità si direbbe che tra gli uni e gli altri sia come una battaglia di giganti (3), così ardente è tra loro la disputa intorno all'essenza.

Tee. Come?

For. Gli uni tirano giù in terra ogni cosa dal cielo e dall'invisibile, stringendo addirittura macigni e querce nelle loro mani. Perchè, attaccandosi a tutte le cose di questo genere, affermano categoricamente che c'è sol-

---

(1) Questo sembra detto in tono ironico.

(2) Vale a dire contro i materialisti e certi idealisti.

(3) In questo paragonare la lotta tra i materialisti e gl'idealisti alla pugna tra i giganti, i figli della Terra, e gli dei, c'è dell'*humour*. Così nel 'Politico' (cap. XXX p. 291 a), ma con una punta di dispregio maggiore, gli uomini politici contemporanei sono da Platone paragonati ai Centauri, ai Satiri e ad altri mostri.

tanto ciò che offre un qualche appoggio e contatto (1), definendo come identici corpo ed essenza; e degli altri b
se c'è chi ardisca dire esserci <alcunchè> d'incorporeo, lo disprezzano altamente, e non vogliono sentirne di più.

Tee. Hai nominato degli uomini terribili. E difatti anch'io mi sono già imbattuto in parecchi di costoro.

For. Perciò appunto quelli che discutono con loro si difendono con molta cautela dall'alto, da un luogo, direi, invisibile, sforzandosi di provare che la vera essenza sono certe forme intelligibili ed incorporee (2); e i corpi e la cosiddetta verità di quegli altri, sbricio- c
landoli nei loro ragionamenti, invece di essenza, li chiamano generazione che procede incessantemente. E, Teeteto, su questo punto c'è tra i due campi una battaglia accanita e continua.

Tee. È vero.

For. Ebbene, cerchiamo d'apprendere a parte, dall'una e dall'altra schiera, che ragioni adducano in difesa di quell'essenza che essi pongono.

Tee. E come poi le apprenderemo?

For. Da coloro che la pongono nelle forme ideali è più facile, perchè sono più mansueti; ma da quelli che per forza tirano ogni cosa al corpo, è più difficile, d
fors'anche si può dire impossibile. Senonchè a me sembra che per costoro s'ha da fare a quest'altro modo.

Tee. E come?

---

(1) Questi, che credono solo a ciò che cade sotto i loro sensi, sono gli atomisti Leucippo e Demócrito (che Platone non nomina mai) coi loro seguaci materialisti, tra' quali fors'anche Antistene ed Aristippo. Cfr. anche 'Teeteto' cap. XII p. 155 e.

(2) Chi sieno precisamente costoro, che in seguito il Forestiero designerà col nome di amici delle forme ideali o delle idee, è oggetto di discussione tra' dotti. Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce* II 596), accettando e propugnando con calore l'opinione espressa da parecchi tra' più autorevoli interpreti di Platone, vede in essi soprattutto che Platone medesimo e i suoi partigiani; « et » — soggiunge — « il a fait preuve, en cela, d'un humour que n'ont pas su comprendre ou auquel n'ont pas voulu croire beaucoup de ceux qui l'étudient. Cet humour nous devient d'autant plus compréhensible, que nous nous rendons plus nettement compte que le *Sophiste* apporte des modifications profondes à la théorie des Idées, de telle sorte que celle-ci, sous sa forme plus ancienne, est devenue pour lui-même quelque chose d'objectif, en quelque sorte, et d'historique. »

For. Meglio di tutto, se pur fosse possibile, sarebbe il renderli col fatto migliori. Ma se questo non c'è concesso, facciamoli <almeno tali> in via d'ipotesi, supponendo che vogliano risponderci in modo più conforme alle buone regole che non facciano ora; giacchè ciò che è consentito da uomini migliori è, credo, più autorevole di ciò che da peggiori. Del resto, noi non ci daremo troppo pensiero di loro, ma cercheremo la verità.

e *Tee.* Giustissimo.

XXXIV. — *For.* Fa' dunque che quelli tra loro divenuti migliori ti rispondano; e tu cerca d'interpretare quel che essi diranno.

Tee. Sarà fatto.

For. Dicano dunque se affermano che un vivente mortale ci sia.

Tee. E come no?

For. E questo non convengono forse che sia un corpo animato?

Tee. Senza dubbio.

For. Ponendo l'anima come qualcuna delle cose
247 che sono?

Tee. Sì.

For. E che? Delle anime non riconoscono che l'una sia giusta, l'altra ingiusta; l'una sennata, l'altra dissennata?

Tee. Che dubbio?

For. Ma non riconoscono altresì che per l'abito e la presenza della giustizia ciascuna d'esse divien tale, e per gli opposti l'opposto?

Tee. Sì, anche questo riconoscono.

For. Ma certo ciò che ad una cosa qualunque può aggiungersi e sottrarsene, riconosceranno che ad ogni modo sia.

Tee. Oh! lo riconoscono certo.

b *For.* Poichè dunque sono e la giustizia e l'assennatezza e ogni altra virtù, come i loro contrarî, e così del pari l'anima, in cui tali cose s'ingenerano; affermano forse che qualcuna di queste sia visibile e tangibile, o tutte invisibili?

Tee. Probabilmente, che nessuna di esse è visibile.

For. E di cose siffatte poi che <altro> dicono? Forse che abbiano un qualche corpo?

Tee. Su questo non rispondono più in tutto allo
stesso modo, ma parer loro che l'anima da sè un qualche
corpo lo abbia (1); mentre l'assennatezza e ciascuna di
quelle altre <realtà> di cui m'hai chiesto, si vergognano
d'arrischiarsi o a convenire che non sieno punto tra
le cose che sono, o a sostenere con risolutezza che c
sieno tutte de' corpi.

For. E ciò evidentemente, Teeteto, perchè costoro ci son divenuti migliori. Poichè d'affermare qualcosa di simile non si vergognerebbero punto quelli almeno che tra loro sono figliuoli del drago ed autoctoni (2); ma sosterrebbero forse a spada tratta che tutto ciò che non possono stringere nelle mani, per ciò stesso addirittura non esiste.

Tee. Suppergiù tu dici quello che essi pensano.

For. E dunque interroghiamoli daccapo; giacchè,
se vogliono concedere che tra gli enti ce n'è qualcuno, d
anche piccolo, incorporeo, questo basta. Ciò infatti che
così in queste cose come in quelle altre, quante hanno
corpo, c'è di congenere, a cui mirando dicono che e
le une e le altre *sono*, ecco quello che essi dovranno
dirci. E probabilmente si troveranno in imbarazzo.
Orbene, posto che si trovino in un simile impaccio,
considera un po' se, dietro il nostro suggerimento,
sarebbero disposti ad ammettere e convenire che
l'*essere* sia suppergiù questo...

Tee. Che cosa? Dillo e lo sapremo subito.

For. Dico dunque che tutto ciò che possiede un
potere qualsiasi, o che da natura si trovi disposto a
fare un'altra cosa qualunque, o a patire, sia pure in e
misura piccolissima, dalla cosa più insignificante, e

---

(1) In quest'anima corporea, secondo il Gomperz, non si può non riconoscere l'anima, formata d'atomi, di Leucippo e di Democrito.

(2) « Con un'accumulazione di paragoni non insolita in lui (cfr. *Theaet.* 169 b, Scirone ed Anteo), Platone introduce un'allusione all'esercito di Cadmo sorgente dai denti del drago, ed anche ai primi abitatori dell'Attica, che, simili ai Giganti, nacquero dalla terra. » (CAMPBELL)

sia pure una sola volta; tutto ciò in realtà è. Pongo perciò questa definizione: gli enti altro non sono che potenza (1).

Tee. Ma poichè essi, in questo momento almeno, non hanno di meglio a dire, accettano questa definizione.

For. Benissimo; quantunque forse in seguito, a noi e a loro, potrà sembrare altrimenti. Per ora intanto
248 resti fermo che con costoro siamo d'accordo su questo punto.

Tee. Sta bene.

XXXV. — *For.* Andiamo dunque incontro agli altri, agli amici delle forme; e tu facci da interprete di ciò che essi ci diranno.

Tee. Sarà fatto.

For. Il divenire e l'essere sono, voi dite, credo, due cose affatto distinte; non è così?

Tee. Sì.

For. E col corpo noi per via della sensazione comunichiamo col divenire, ma con l'anima per via del ragionamento con quel vero essere che, come voi affermate, è sempre nelle stesse condizioni e allo stesso modo, mentre il divenire è ora ad un modo, ora ad un altro.

b *Tee.* Così difatti affermiamo.

For. Ma a codesto comunicare (2), o i più valenti tra gli uomini, che senso diremo che da voi si dia ne' due casi? Non forse quello espresso or ora da noi?

Tee. E quale?

For. Un patire o un fare per effetto d'una potenzialità nascente dall'incontrarsi delle cose tra loro. Ebbene, Teeteto, la loro risposta a questa domanda tu forse non la intendi, ma io, probabilmente per l'abitudine che ne ho, sì.

---

(1) Questo vocabolo potenza (δύναμις) è qui adoperato nel senso larghissimo di capacità o attitudine naturale così ad agire come a soffrire.

(2) « L'introduzione di questa parola, che rappresenta una parte importante nel seguito ⟨ del ragionamento ⟩, merita d'esser rilevata, come l'apparizione d'un elemento nuovo nell'evoluzione del pensiero. » (CAMPBELL)

Tee. E così che risposta rispondono?

For. Non ci concedono ciò che or ora, a proposito c dell'essere, abbiamo detto ai figli della Terra.

Tee. Che cosa?

For. Abbiamo, credo, posto come definizione suppergiù adeguata dell'essere, quando ad una qualsiasi cosa inerisca il potere di patire o di fare, sia pure in minimo grado.

Tee. Sì.

For. Ora, a questo essi rispondono che il divenire, sì, partecipa della potenza di patire e di fare; ma quanto all'essenza negano che le si convenga il potere tanto dell'una quanto dell'altra cosa.

Tee. E così dicono forse alcunchè di serio?

For. A questo intanto noi dobbiamo replicare che ci occorre ancora di sentir da loro più chiaramente se consentono per dippiù che l'anima conosca, e l'essenza d sia conosciuta.

Tee. Questo certamente l'affermano.

For. Ora, il conoscere o l'esser conosciuto affermate voi che sieno fare o patire, o l'uno e l'altro? O che l'uno sia patire, l'altro l'opposto? O addirittura che nè l'uno nè l'altro abbia niente da fare nè con l'uno nè con l'altro dei due?

Tee. Evidentemente, che nè l'uno nè l'altro ha nulla da fare nè con l'uno nè con l'altro; se no, direbbero il contrario di prima (1).

For. Capisco; ma questo almeno <lo concederanno>: che, se, credo, il conoscere sarà un fare, l'esser conosciuto a sua volta accade che sia di neces- e sità un patire. Ora, giusta questo ragionamento l'essenza, che è conosciuta dalla cognizione, nella misura in cui è conosciuta, nella stessa misura <accade> che per via del patire sia mossa; il che noi affermiamo non possa aver luogo di ciò che è in quiete.

---

(1) « Se l'anima, perchè è, è sempre allo stesso modo (p. 248 a), e l'anima conosce, il conoscere non può essere nè patire nè fare, perchè patire e fare importano mutazione. E che l'anima conosca e la sostanza sia conosciuta è il postulato fondamentale appunto della scuola eleatica. » (FRACCAROLI)

Tee. E con ragione.

For. Ma, in nome di Zeus, ci lasceremo noi facilmente persuadere che nell'essere perfetto non sieno davvero nè moto nè vita nè anima nè intelligenza, e
249 che egli nè viva nè pensi; ma, venerabile e santo (1), non fornito di mente, se ne stia sempre fisso ed immobile?

Tee. Assentiremmo, ospite, ad un'affermazione oltremodo audace.

For. Ma che abbia mente e non vita, lo affermeremo?

Tee. E come?

For. Ma, pur dicendo che tutt'e due queste sieno in lui, affermeremo poi che non le abbia in un'anima?

Tee. E in che altra guisa potrebbe averle?

For. Ma diremo allora che, pure avendo e mente e vita e anima, benchè sia animato, se ne stia ciò nonostante assolutamente immobile?

b *Tee.* Tutto ciò, a me almeno, pare assurdo.

For. Sicchè e ciò che è mosso e il moto s'ha da convenire che in realtà sono (2).

Tee. E come no?

For. Bisogna dunque concluderne, Teeteto, che, se tutto fosse immobile, non ci sarebbe intendimento per nessuno, in nessun luogo e di nessuna cosa.

Tee. Proprio così.

For. Però, qualora d'altra parte concediamo che tutto si trasferisca e si muova, anche in forza d'un tale ragionamento, questa medesima intelligenza la escluderemo dall'essere.

Tee. Come?

For. Pare a te che l'esser sempre nell'identico stato, all'identico modo e sotto l'identico rispetto possa mai
c realizzarsi lì dove non sia punto quiete?

Tee. Per nulla.

---

(1) In questi due aggettivi il Campbell giustamente vede un'allusione alle statue degli dei.

(2) « C'è qui, come si vede, una inversione logica nel ragionamento. 'L'essere ha moto' diventa 'il moto ha essere'. » (CAMPBELL)

For. E che? Senza queste condizioni vedi tu che ci sia o possa dove che sia prodursi l'intelligenza?

Tee. In nessun modo.

For. E però bisogna con ogni argomento combattere contro costui che, distruggendo la cognizione, il senno e l'intelligenza, cerchi poi di far valere, come che sia, una tesi qualunque.

Tee. Certo, con ogni argomento.

For. Per il filosofo dunque, e per chi ha in sommo pregio codesti beni è, sembra, in forza di queste medesime ragioni, assolutamente necessario e non consentire, con quelli i quali parlano sia di unità sia d
anche delle molte forme, che il tutto sia immobile; e neanche addirittura, d'altronde, prestare orecchio a coloro che muovono l'essere in ogni senso; ma, secondo la preghiera dei fanciulli, quanto è immobile e quanto è mosso attribuirli entrambi insieme all'essere ed al tutto (1).

Tee. Verissimo.

XXXVI. — *For.* E che dunque? Non ci par forse d'avere ora determinato abbastanza bene l'essere con la nostra definizione?

Tee. Non c'è dubbio.

For. Ahimè, Teeteto!, purtroppo (2) mi pare che ora appena cominciamo a comprenderne la difficoltà della ricerca.

---

(1) Le parole: «ciò che è immobile e ciò che si muove», dovevano esser testuali della cantilena dei fanciulli, i quali probabilmente in qualche loro preghiera si auguravano di poter conseguire tutto, anche le cose più disparate e più opposte. «Come... si conciliino nell'Essere il muoversi e lo stare, è detto subito dopo, quando si riconosce che tutt'e due *sono*... Che se in uno stadio precedente Platone aveva ritenuto proprio dell'Essere soltanto lo stare, il mutamento ch'egli qui introduce nella sua dottrina è attenuato da un analogo mutamento nella concezione del moto. Allora moto era essenzialmente divenire, tendere all'essere e insieme cessare di essere; era proprietà del mondo fenomenico; ora il moto è conoscere ed esser conosciuto, proprietà del mondo intelligibile; e questo evidentemente non importa per l'Essere nè accrescimento nè diminuzione. Cfr. CHIAPPELLI, *Sull'interpr. ⟨panteistica d. dottr. plat.⟩* p. 161-62.» (FRACCAROLI)

(2) Le parole μέντ' ἂν ἄρα del testo son ritenute dal Burnet e da qualche altro, e sono forse realmente, un errore. Tuttavia il senso dev'essere suppergiù quello che ne ho dato.

e *Tee.* Come poi, e perchè hai detto così?

For. Benedetto figliuolo, e non intendi che ora siamo nella maggiore ignoranza (1) intorno ad esso, mentre c'illudiamo di dirne qualcosa di buono?

Tee. A me certo <pareva così>; e come poi non ci siamo accorti d'essere in codesta condizione, è ciò di cui non riesco a rendermi ben conto.

For. Cerca dunque di vedere più chiaramente se, a proposito delle nostre ultime conclusioni, non ci si potrebbero rivolgere a buon diritto quelle stesse do-
250 mande che allora (2), proprio noi, rivolgevamo a coloro i quali sostengono che il tutto è il caldo ed il freddo.

Tee. E quali? Rammentamele.

For. Volentierissimo. E m'ingegnerò di farlo interrogando te, come allora coloro, affinchè nello stesso tempo si vada anche qualche passo più innanzi.

Tee. Benissimo.

For. Suvvia, moto e quiete non le dici tu cose affatto contrarie l'una all'altra?

Tee. Come no?

For. Eppure, tu affermi del pari essere (3) così entrambe come ciascuna?

b *Tee.* Lo affermo, certo.

For. E vuoi forse dire che si muovano e tutt'e due e ciascuna, quando ne ammetti l'essere?

Tee. Niente affatto.

For. Ma vuoi significar forse che stieno ferme, quando a tutt'e due attribuisci l'essere?

Tee. E come lo potrei?

For. Ammettendo dunque nella tua anima che, in aggiunta a quelle, l'essere è una terza cosa; e, assumendo come compresi sott'esso la quiete e il moto e considerando la comunanza loro con l'essenza, perciò dell'una e dell'altro hai anche asserito l'essere?

c *Tee.* Rischiamo davvero di presagire l'essere come

---

(1) Quella di chi non sapendo s'illude di sapere; cfr. p. 229 c.

(2) Cfr. p. 243 d e.

(3) « Le pivot de toute cette discussion est l'équation apparente qu'établit, entre *mouvement*, *repos*, *être*, toute affirmation d'une existence du repos ou du mouvement. » (Diès)

una terza cosa, quando il moto e la quiete li diciamo essere.

For. Sicchè l'essere non è moto e quiete insieme, ma qualcosa di diverso da questi.

Tee. Parrebbe.

For. Secondo la sua propria natura dunque l'essere non è nè fermo nè in moto.

Tee. Probabilmente.

For. E allora, dove ha da volgere ancora la sua attenzione chi voglia d'esso farsi stabilmente in sè un'idea chiara?

Tee. O dove?

For. Credo che oramai volgersi altrove non sia d
facile. Giacchè se una cosa non è mossa, com'è possibile che non stia ferma? O ciò che non sta punto fermo, come a sua volta è possibile che non si muova? E intanto l'essere proprio ora c'è apparso al difuori di questa alternativa. Ed è mai possibile questo?

Tee. È, anzi, la cosa più impossibile di tutte.

For. Però qui è giusto ricordare anche quest'altra cosa...

Tee. Quale?

For. Che, interrogati a che mai si dovesse riferire la denominazione di non essere, ci siamo trovati nel maggiore impaccio. Te ne ricordi?

Tee. E come no?

For. Ebbene, a proposito dell'essere, siamo forse e
ora in un impaccio minore?

Tee. Quanto a me, ospite, se si può dire, mi pare in uno anche maggiore.

For. Restringiamoci dunque a constatare questa
difficoltà. E poichè così l'essere come il non essere
c'imbarazzano egualmente, c'è ora già da sperare che,
secondo che l'uno de' due ci si mostri o più oscuro o
più chiaro, anche l'altro ci si debba mostrare così.
Che se invece non ci verrà fatto di scorgere bene 251
nessuno dei due, allora cercheremo di far passare così,
col miglior garbo possibile, il nostro discorso fra mezzo
all'uno ed all'altro (1).

---

(1) Suppergiù è come dire: evitando così Scilla come Cariddi.

Tee. Benissimo.

For. Diciamo dunque in che modo mai noi chiamiamo volta per volta la stessa cosa con molti nomi diversi (1).

Tee. Che vuoi dire? Dimmene un esempio.

XXXVII. — *For.* Ecco: noi parliamo dell'uomo, nominando di lui molte proprietà, attribuendogli, <per esempio>, e i colori e le forme, e dimensioni e vizî e virtù; e in tutti questi, come in altri infiniti casi, noi
b non solo diciamo di lui che è uomo, ma altresì che è buono ed ha tante altre qualità; e così, anche delle altre cose allo stesso modo, mentre ciascuna la riteniamo per una sola, <ne parliamo> invece come di molte e la chiamiamo con molti nomi.

Tee. Dici il vero.

For. E con ciò abbiamo, credo, preparato un bel convito ai giovani e a quelli tra' vecchi che han cominciato tardi ad imparare (2). Poichè subito si presenta a chiunque l'obiezione dell'impossibilità che i molti sieno uno e l'uno molti; e, com'è ovvio, si divertono
c a non lasciar che si dica uomo buono, ma solo il buono buono e l'uomo uomo. E tu, Teeteto, t'incontri, com'io penso, spesso con gente che s'occupa sul serio di quisquilie simili, uomini talora vecchi, e che per povertà dei beni intellettuali vanno in estasi dinanzi a siffatte affermazioni e considerano come il culmine della sapienza l'averle scoperte.

Tee. Senza dubbio.

For. Affinchè dunque il nostro ragionamento valga per tutti quanti abbiano mai, e comunque, discusso dell'essenza; si consideri come detto anche per questi

---

(1) Cioè come si possano predicare diversi nomi d'una stessa cosa.

(2) Molti sofisti nonchè i Megarici, a cui s'univa Antistene — al quale si accenna con la frase: «i vecchi che han cominciato tardi ad imparare» — sostenevano che d'un soggetto non si potesse predicar nulla di differente da esso, perchè altrimenti si sarebbe introdotta un'uguaglianza che è da escludere. Secondo loro non si può dire: l'uomo è buono, ma solo: l'uomo è uomo, il buono è buono.

e per tutti quegli altri, con cui prima abbiamo disputato, ciò che ora diremo in forma d'interrogazione. d

Tee. E così che cosa?

For. Forse che non potremo attribuire nè l'essere al moto ed alla quiete, nè nessun'altra cosa a nessun'altra, ma dobbiamo porle nei nostri ragionamenti come inassociabili ed incapaci di partecipare le une delle altre? O le riuniremo tutte insieme come capaci di accomunarsi tra loro? O alcune sì ed altre no? Di e
queste ipotesi, Teeteto, quale diremo che essi vogliano preferire?

Tee. Per conto loro, io non ho nulla da rispondere a codeste domande.

For. E perchè dunque, rispondendo ad una domanda per volta, non cerchi di esaminare ciò che ne consegue in ciascun caso?

Tee. Dici bene.

For. E poniamo, se vuoi, che essi dicano per prima cosa che nulla abbia assolutamente nessuna capacità di comunanza con nulla. Così moto e quiete non parteciperanno in alcun modo dell'essere.

Tee. No, di sicuro.

For. E che? Sarà mai o l'una o l'altro dei due, 252
se non partecipa dell'essere?

Tee. Non sarà certo.

For. Ecco qui subito, non appena s'è convenuto di questo, che ogni cosa, come pare, è andata a soqquadro, tanto la tesi di quelli che il tutto lo muovono e quella degli altri che, come uno, lo tengono fermo; <quanto quella> di chiunque dica che l'essere è nelle forme ideali perduranti sempre nelle stesse relazioni allo stesso modo. Giacchè tutti costoro vi congiungono l'essere, taluni dicendo che l'essere essenzialmente si muove, altri che essenzialmente sta fermo.

Tee. Proprio così.

For. E del pari quanti talora compongono tutte b
le cose e talora le dividono, sia che <le compongano> in uno, e dall'uno <le dividano> in infinite, sia che le dividano in elementi di numero limitato e di questi

le compongano; o che ammettano che ciò accada con vicenda alterna (1) o che anche sempre (2); in tutti questi casi non direbbero che chiacchiere, se davvero nessuna commistione è possibile.

Tee. Giustissimo.

For. Ma in modo anche più ridicolo di tutti ragionerebbero quelli che non ci permettono di chiamare alcuna cosa, per quanto partecipi della condizione d'un'altra, col nome di quest'altra.

c *Tee.* E come?

For. <Giacchè> sono pur costretti, credo, a valersi ogni momento d'espressioni <quali> l'essere, il separatamente, il degli altri, il di per sè, e di tante e tante altre, dalle quali non potendo astenersi e non applicarle nei proprî discorsi, non hanno bisogno di altri che stieno a confutarli, ma, avendo come si suol dire, in casa il nemico e l'oppositore, se lo portano sempre in giro protestante dentro di loro, come quel matto di Éuricle (3).

d *Tee.* Tu citi proprio un caso analogo e vero.

For. Ma che <avverrebbe> invece, se lasciassimo che tutte le cose avessero capacità di accomunarsi tra loro?

Tee. Ecco un problema che sono anch'io buono a risolvere.

For. In che modo?

Tee. <Dicendo> che il moto stesso diverrebbe addirittura quiete, e la quiete a sua volta moto, qualora si mescolassero reciprocamente.

For. Ma questo è, credo, d'un'impossibilità assoluta: che il moto stia fermo e la quiete si muova?

Tee. E come no?

XXXVIII. — *For.* Resta dunque soltanto il terzo caso.

Tee. Sì.

e *For.* E, in effetti, per una di queste tre ipotesi è

(1) Empedocle.

(2) Eraclito.

(3) Éuricle era un ventriloquo che si atteggiava a profeta, facendo credere di avere in sè un demone. Cfr. ARISTOFANE, 'I Calabroni' v. 1019.

pur necessario <decidersi>: che o tutto, o niente <si mescoli>, o talune cose vogliano mescolarsi, ed altre no.

Tee. E come no?

For. Ora, s'è trovato che le due prime sono inammessibili.

Tee. Sì.

For. E però chiunque voglia rispondere correttamente, dovrà accogliere quella che rimane delle tre.

Tee. Nessun dubbio.

For. Sicchè, se certe cose si prestano a siffatta
mescolanza ed altre no, si verificherà <per esse> sup- 253
pergiù quello che avviene per le lettere. Giacchè anche di queste alcune, credo, non si combinano tra loro, ed altre si combinano.

Tee. E come no?

For. Le vocali poi, a preferenza delle altre, entrano in mezzo come a far da legame tra tutte; cosicchè senza qualcuna di esse è impossibile che alcuna anche delle altre lettere si combini con un'altra.

Tee. Senza dubbio.

For. E sa forse ognuno quali lettere e a quali altre possano accomunarsi, o c'è bisogno d'arte per chi voglia far ciò convenientemente?

Tee. D'arte.

For. Di quale?

Tee. Dell'arte grammaticale.

For. E che poi? Quanto ai toni acuti e gravi, non b
si verifica forse lo stesso? Chi ha l'arte di conoscere quelli che si possono mescolare e quelli che no, è musicista; e chi non se ne intende, profano di musica?

Tee. Precisamente.

For. E così per le altre arti, <quanto a competenza e incompetenza> troveremo <che si verifica> lo stesso.

Tee. E come no.

For. E poi? Dal momento che abbiamo riconosciuto come i generi, quanto al mescolarsi tra loro, sieno nella identica condizione; non sarà forse necessario che proceda nei ragionamenti con l'aiuto di una qualche scienza chi voglia rettamente dimostrare quali tra'

generi e con quali consuonino, e quali non si accordino tra loro; e così pure se ce ne sieno di quelli che, <insi-
c nuandosi> tra tutti, li mettano insieme, di guisa che possano commischiarsi; e se, viceversa, nelle divisioni <ce ne sieno taluni> che, <penetrando> in tutti, divengano causa di divisione?

Tee. E come non ci vuole una scienza, e probabilmente, anzi, la maggiore di tutte?

XXXIX. — *For.* E questa scienza dunque, Teeteto, come la chiameremo? O che, in nome di Zeus, senza avvedercene, fossimo cascati nella scienza degli uomini liberi? (1). E c'è caso che, cercando il sofista, prima di lui abbiamo scoperto il filosofo?

Tee. Come dici?

d *For.* Il distinguere, secondo generi e non ritenere nè la stessa forma per una diversa, nè una diversa per la stessa, non diremo forse che ciò sia proprio della scienza dialettica?

Tee. Sì, lo diremo.

For. Chi, dunque, è capace di far questo saprà ben percepire così l'unica idea che ne pervade in ogni senso molte altre, ciascuna delle quali sta da sè, e molte diverse tra loro e comprese per di fuori da una sola; come, a sua volta, quell'unica idea, che attraverso i molti complessi conserva la propria unità,
e nonchè quelle molte affatto separate tra loro. Ora, sapere come le singole forme possano accomunarsi tra loro e come no, è per l'appunto saper distinguere secondo genere.

Tee. Proprio così.

For. Ma veramente la facoltà dialettica non l'attribuirai, credo io, a nessun altro, fuorchè a colui che sappia filosofare con animo puro e giusto.

---

(1) Esatta è probabilmente l'osservazione del Campbell, il quale annota: « Sebbene il Forestiero non fosse stato presente alla conversazione del giorno innanzi, si fa ch'egli alluda alla descrizione della vita filosofica che Socrate vi ha dato (*Theaet.* 172 sgg.). Simile mancanza dell'elemento drammatico non si sarebbe verificata nel 'Cármide', nel 'Protágora' o nel 'Fedro', ed è piuttosto conforme alla maniera de 'Le Leggi'. »

Tee. E chi potrebbe attribuirla ad un altro?

For. Il filosofo dunque lo troveremo in codesto
luogo e adesso e in seguito, qualora lo cerchiamo, dif- 254
ficile certo a vedersi chiaro anche lui, ma però d'un
carattere diverso è la difficoltà del sofista e la sua.

Tee. Come?

For. L'uno, infatti, rifugiandosi nella tenebra del non essere, dove, come pratico, si muove a suo agio, data l'oscurità del luogo è difficile a lasciarsi scoprire... Non è vero?

Tee. Così pare.

For. Mentre il filosofo, aderendo sempre coi suoi
ragionamenti all'idea dell'essere, per lo splendore del
luogo non è punto facile ad esser visto; giacchè gli
occhi dell'anima nei più sono inetti a resister lunga-
mente alla contemplazione del divino. b

Tee. E ciò, non men di quello, è naturale che sia così.

For. Di costui dunque tra poco potremo indagar meglio, se ne avremo ancora voglia (1); ma quanto al sofista par chiaro che non dobbiamo allentare prima d'averlo osservato ben bene.

Tee. Hai ragione.

XL. — *For.* Poichè dunque siamo d'accordo che de'
generi taluni vogliono accomunarsi tra loro ed altri
no, e taluni in una cerchia ristretta, taluni in una
molto vasta, laddove altri nulla vieta che, con l'insi-
nuarsi tra tutti, si accomunino con tutti; insistiamo c
col ragionamento su ciò che ne segue, considerando
a questo modo, e, cioè, non prendendo in esame tutte
le forme ideali, per non confonderci nel gran numero,
ma prescegliendone alcune che son riconosciute per le

---

(1) Con questa riserva il Forestiero par che attenui la promessa fatta a principio della conversazione (p. 217 a) di trattare anche del filosofo, per quanto nelle parole che seguono poco dopo (p. 254 c): « fin dove lo concede il carattere della presente indagine », si possa ancora vedere un'allusione ad un punto su cui si proponeva di ritornare trattando del filosofo.

maggiori di tutte; e prima vediamo quali sieno ciascuna, e poi come stieno quanto a possibilità di accomunarsi tra loro; affinchè, se non possiamo intendere con tutta chiarezza l'essere e il non essere, ma per lo meno non sia affatto manchevole il nostro ragionamento intorno ad esse, fin dove lo concede il carattere della presente indagine, se mai, pur dicendo che
d il non essere è <o esiste> in realtà <come> non essere, ci riesca in qualche modo di cavarcela impunemente.

Tee. Proprio; bisogna fare così.

For. Maggiori di tutti tra i generi, che or ora abbiamo passati a rassegna, sono certo l'essere stesso, la quiete ed il moto.

Tee. E di gran lunga.

For. E senza dubbio questi due ultimi sono, lo affermiamo, inaccomunabili tra loro.

Tee. Assolutamente.

For. L'essere invece è accomunabile con tutti e due. Difatti tutti e due, non è vero?, sono.

Tee. E come no?

For. E così <i generi> diventano tre.

Tee. Come negarlo?

For. Sicchè ciascun d'essi, mentre è diverso dagli altri due, è identico con se stesso.

e *Tee.* Precisamente.

For. Ma, d'altra parte, cosa mai ora abbiamo inteso di dire <nominando> l'identico e il diverso? Son forse due generi a sè, altri da quei tre, ma che con quelli si mescolano necessariamente sempre? e sono allora non più tre, ma cinque i generi da sottoporre ad esame? Ovvero questo identico e questo diverso, non ci siamo accorti che erano altri nomi
255 di qualcuno dei tre precedenti?

Tee. Può darsi.

For. Però la coppia moto-quiete non è nè il diverso nè l'identico.

Tee. Perchè?

For. Perchè ciò che predichiamo in comune del

moto e della quiete, questo non è possibile che sia nè l'uno nè l'altra (1).

Tee. E perchè?

For. <Perchè> il moto s'immobilizzerebbe e la quiete, viceversa, si moverebbe. Giacchè qualunque di essi due si accomunasse con quella coppia, ne costringerà uno de' due a mutarsi nel contrario della propria natura, in quanto sarà partecipe del contrario. b

Tee. Non c'è che dire.

For. Per altro tutt'e due partecipano certo dell'identico e del diverso.

Tee. Sì.

For. Non diremo quindi che il moto sia l'identico o il diverso, e neppure, d'altronde, la quiete.

Tee. No, di certo.

For. Ma forse l'essere e l'identico dovremo noi concepirli come una cosa sola?

Tee. Forse.

For. Ma se l'essere e l'identico non significano nulla di differente, quando invece entrambi, il moto e la quiete, li diciamo essere, verremo così a dire c che tutt'e due sono l'identico in quanto esseri.

Tee. Ma questo è impossibile.

For. Impossibile è dunque che l'identico e l'essere sieno un'unica cosa.

Tee. Probabilmente.

For. Porremo perciò che oltre quelle tre forme l'identico sia una quarta?

Tee. Senza dubbio.

For. E che? Il diverso non s'ha da porre come

---

(1) « L'argomentazione è la seguente: quiete e moto non possono essere identificati ciascuno con identico o diverso. Perchè se o la quiete o il moto fosse identificato con *qualcosa* che è predicabile di entrambi, il moto si arresterebbe e la quiete si moverebbe; in quanto che quello (sia la quiete o sia il moto) che era identificato col predicabile comune, divenendo così predicabile di entrambi, sarebbe causa che l'altro (sia il moto o sia la quiete) si cambiasse, come quello che così parteciperebbe (per la forza della predicazione) della opposta natura. Ma identità e differenza sono predicabili entrambi del moto e della quiete; perciò nè il moto nè la quiete può essere identificato o con identità o con differenza. » (CAMPBELL)

quinta? O questo e l'essere bisogna concepirli suppergiù come due nomi per un genere solo?

Tee. Può darsi.

For. Ma io credo che tu ammetta come degli esseri
d si debba dire che taluni sono unicamente di per sè, taluni sempre in qualche relazione con altri.

Tee. E come no?

For. E il diverso sempre in relazione con un diverso; o non ti pare?

Tee. Certamente.

For. Orbene, ciò non <potrebbe avvenire>, se l'essere e il diverso non differissero in tutto tra loro. Anzi, se il diverso, come l'essere, partecipasse di entrambe quelle forme <dell'assoluto e del relativo>, ci sarebbe pure talvolta anche tra i diversi un diverso che non si riferirebbe ad un diverso (1), mentre ora invece c'è risultato in modo assoluto che ciò che sia diverso è di necessità quello che è, <cioè diverso >, rispetto ad un altro diverso.

Tee. Tu dici proprio vero.

For. Come una quinta, dunque, tra le forme che
e prescegliamo è da indicare la natura del diverso.

Tee. Sì.

For. Ed affermeremo che essa è tale da penetrare attraverso tutte le altre. Giacchè ciascuna di esse è, diremo, diversa dalle altre, non già per la propria natura, ma perchè partecipa dell'idea del diverso.

Tee. Indiscutibilmente.

XLI. — *For.* Di queste cinque forme, ripigliandole ad una ad una, diremo dunque così...

Tee. Come?

For. Che, in primo luogo, il moto è affatto diverso dalla quiete. O come diciamo?

Tee. Così.

For. Non è per conseguenza quiete.

---

(1) In altre parole, poichè l'essere talvolta è assoluto, tal altra relativo, mentre il diverso è sempre relativo; bisogna concluderne che l'essere non è identico col diverso.

Tee. In verun modo.

For. Ma però è, perchè partecipa dell'essere. 256

Tee. È, certo.

For. Inoltre, daccapo, il moto è diverso dall'identico.

Tee. Naturalmente.

For. Non è per conseguenza l'identico.

Tee. No, davvero.

For. Ma però esso era l'identico, giacchè, daccapo, dell'identico partecipano tutte le cose (1).

Tee. Precisamente.

For. Bisogna quindi convenire, senza torcere il muso, che il moto è così l'identico come il non identico. Poichè, quando lo diciamo identico e non identico, non lo intendiamo nello stesso senso; ma quando identico, lo diciamo così per la partecipazione appunto dell'identico con esso moto; e b
quando, non identico, per la sua comunanza invece col diverso, <comunanza> per la quale, separandosi dall'identico, eccolo divenuto non identico, ma diverso; cosicchè giustamente, daccapo, si deve dire che non è l'identico.

Tee. Indiscutibilmente.

For. Se pertanto, anche in qualche modo, il moto stesso partecipasse della quiete, non sarebbe punto strano chiamarlo quiescente?

Tee. Giustissimo, se però concederemo che de' generi alcuni abbiano disposizione a mescolarsi tra loro ed altri no.

For. Ma ad una tale dimostrazione eravamo giunti già prima d'ora, provando che così è secondo natura. c

Tee. Come no?

For. Diciamolo, a buon conto, di nuovo: il moto è esso diverso dal diverso, siccome era altro e dall'identico e dalla quiete?

Tee. Necessariamente.

(1) « Cf. *supra*, 254 d. Cette identité de chaque être par rapport à soi est le fondement de sa détermination propre et de sa résistance à toute confusion avec autrui. » (Diès)

For. Dunque esso è in un certo senso non diverso e diverso, stando al ragionamento d'ora.

Tee. È vero.

For. Che cosa dunque ne consegue? Affermeremo noi daccapo che il moto è diverso da quei tre, ma negheremo <che sia diverso> dal quarto, pure avendo ammesso che sieno cinque i generi su cui ed a cui
d abbiamo prima rivolto la nostra indagine?

Tee. E come? È impossibile ammetterne un numero minore di quello che or ora ci è risultato.

For. Senza paura dunque diremo, e lo sosterremo a spada tratta, che il moto è diverso dall'essere?

Tee. Senza nessunissima paura, certo.

For. E però, evidentemente, il moto è in realtà non essere ed essere, dacchè partecipa <anche> dell'essere?

Tee. Evidentissimamente.

For. Ne risulta quindi di necessità che ci sia un essere del non essere così per il moto, come per
e tutti i generi; giacchè per tutti la natura del diverso, rendendo ciascun d'essi diverso dall'essere, lo fa non essere. Così tutte insieme le cose sotto questo rispetto le diremo correttamente non essere; e viceversa poi, perchè partecipano dell'essere, le diremo essere ed enti.

Tee. È naturale.

For. Per ciascuna, quindi, delle forme è molto l'essere, ma infinito di numero il non essere (1).

Tee. Così pare.

257 *For.* Sicchè anche l'essere in sè bisogna dirlo diverso dalle altre forme.

Tee. Necessariamente.

For. E così per noi anche l'essere, per quante sieno le altre forme <diverse da esso>, per altrettante non è; perchè, non essendo quelle, è pure una

---

(1) « Ma main n'est pas ma tête, ma chaise, ma chambre... Elle renferme, pour ainsi dire, une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point. » MALEBRANCHE, *Entretien avec un philosophe chinois*, cit. dal DIÈS.

forma a sè, mentre, daccapo, infinite di numero sono le altre cose che esso non è.

Tee. Proprio così.

For. Dunque anche su ciò non c'è da torcere il muso, poichè la comunanza reciproca è insita nella natura de' generi. E se qualcuno non ammette questa conclusione, cominci dal convincer d'errore le nostre premesse, e così ci convinca che sono false le conseguenze.

Tee. È giustissimo ciò che hai detto.

For. Ed ora vediamo anche questo... b

Tee. Che cosa?

For. Quando noi enunciamo il non essere, non intendiamo, pare, d'enunciare il contrario dell'essere, ma soltanto un diverso.

Tee. Come?

For. Allorchè, per esempio, diciamo di qualche cosa che non è grande, pare a te che allora con questa espressione vogliamo indicare piuttosto il piccolo che l'eguale?

Tee. E come?

For. Qualora dunque si dica che la negazione importi contrarietà, noi non ne converremo, ma <concederemo> soltanto questo: che il non significa un che c di diverso da' nomi che lo seguono, o, per meglio dire, da qualcuna delle cose a cui s'applicano i nomi che succedono alla negazione.

Tee. Senz'alcun dubbio.

XLII. — *For.* E riflettiamo anche ad un altro particolare, se anche a te sembra.

Tee. A quale?

For. La natura del diverso pare a me <che si presenti> frazionata come la scienza.

Tee. In che modo?

For. Unica certo è, credo, anche questa; ma ciascuna parte di essa, poichè si restringe <a trattare> d'un obietto speciale, assume una propria denominazione; e perciò si parla di molte arti e scienze. d

Tee. Appunto.

For. Ebbene, anche alle parti di quella unità che è la natura del diverso, accade lo stesso.

Tee. Probabilmente. Ma vogliamo dire in che modo?

For. Al bello non c'è forse una qualche parte del diverso che gli si contrappone?

Tee. Sicuro.

For. E diremo che questa non abbia nome, o ne abbia uno?

Tee. Che lo abbia. Perchè ciò che volta per volta diciamo non bello, questo non è diverso da altro, se non dalla natura del bello.

For. Ed ora, su, dimmi anche questo...

e *Tee.* Che cosa?

For. Qualche altro essere ben determinato d'un dato genere dell'essere (1) e che a sua volta si contrappone a qualcuna delle cose che sono, questo non ci risulta forse che sia appunto il non bello?

Tee. Questo appunto.

For. Cioè, come pare, una contrapposizione di essere ad essere, <questo> ci risulta che sia il non bello.

Tee. Perfettamente.

For. E che dunque? Stando a questo ragionamento, il bello è forse per noi più essere, e meno, il non bello?

Tee. Niente affatto.

258 *For.* Bisognerà dunque allo stesso titolo dire essere così il non grande come il grande?

Tee. Allo stesso titolo.

For. E dunque anche il non giusto s'ha da porre sullo stesso piede del giusto, in quanto che l'uno non è punto più essere dell'altro?

Tee. E perchè no?

For. E così diremo anche delle altre cose, dacchè

---

(1) « La pensée est claire: le *non-beau* est détaché *d'un genre déterminé* (τινὸς ἑνὸς γένους), et non pas *de n'importe quel genre* (*ab uno quopiam genere*, Apelt), puisqu'il est, on vient de le dire, une espèce détachée du genre *autre*, comme *les sciences* sont des espèces de *la science*. Le texte est sain, et toute correction serait une faute. » (Diès)

la natura del diverso c'è apparsa una delle forme dell'essere; e poichè quella è, è pur necessario porre che anche le parti di essa sieno, non meno d'ogni altra cosa.

Tee. E come no?

For. A quanto pare, dunque, la contrapposizione (1) d'una parte della natura del diverso e d'una di b
quella dell'essere, messe a fronte l'una dell'altra, non è punto, se è lecito dirlo, meno essere dello stesso essere, giacchè non significa cosa contraria all'essere, ma solamente cosa diversa da esso.

Tee. È chiarissimo.

For. E allora, come la chiameremo?

Tee. Evidentemente è proprio il non essere, ciò appunto che cercavamo a proposito del sofista.

For. E codesto <non essere> dunque, come hai detto, non è forse tale da non cederla a nient'altro quanto all'essere? E non s'ha a dire con fiducia che il non essere ha sicuramente una sua propria natura; e, come il grande era grande, il bello bello, e il c
non grande <non grande> e il non bello <non bello>; così anche allo stesso titolo il non essere era ed è non essere, annoverabile, come una forma <a sè> tra le molte che sono? O rispetto a ciò, Teeteto, abbiamo tuttora qualche diffidenza?

Tee. Oh! nessuna.

XLIII. — *For.* Ma sai dunque che abbiamo disobbedito a Parménide al di là del suo divieto?

Tee. E perchè?

For. Perchè, proceduti con la nostra indagine anche oltre, noi gli abbiamo dimostrato più di quello che egli ci aveva interdetto di esaminare.

Tee. E come?

For. Difatti egli, se non erro, dice: d

Che sia quel che non è, niun giammai ad ammetter ti pieghi,
ma tu da questa via di ricerca rattieni la mente.

(1) « La contrapposizione qui equivale a ciò che è contrapposto. (APELT). — ' Il senso è in altre parole che la negazione al pari dell'affermazione è una determinazione reale di pensiero ' (CAMPBELL). » (Dal FRACCAROLI).



Tee. Così difatti egli dice.

For. E noi invece non solo abbiamo dimostrato che il non essere è, ma del non essere abbiamo chiarito anche la forma che lo costituisce, perchè dopo di aver dimostrato che la natura del diverso è, e si trova sminuzzata per tutti quanti gli esseri ne'
e rapporti reciproci; di ciascuna particella di essa, che si contrapponga all'essere abbiamo avuto l'audacia di dire che questa per l'appunto è realmente il non essere.

Tee. E mi pare, ospite, che si sia detto proprio il vero.

For. Nessuno dunque ci obietti che noi, pur dichiarando il non essere come il contrario dell'essere, osiamo dire che è. Giacchè noi ad un <assoluto> contrario dell'essere abbiamo già detto addio da un
259 pezzo, ci sia esso o non ci sia, si possa o anche non si possa punto darne ragione (1). Quanto alla definizione or ora data del non essere, o qualcuno, dopo averci convinti di falso, ci persuada di avere sbagliato; ovvero, fino a che sia incapace di farlo, dovrà anch'egli con noi dire che i generi si mescolano reciprocamente, e che, dal momento che l'essere e il diverso s'insinuano in tutti gli altri e tra loro; il diverso, partecipando dell'essere, per questa sua partecipazione appunto è, non certo quello di cui partecipa, ma diverso; e poichè è diverso dall'essere, evidentis-
b simamente di necessità è non essere. L'essere, d'altra parte, poichè è divenuto partecipe del diverso, sarà diverso dagli altri generi; ed essendo diverso da tutti questi, non è nè ciascuno di questi nè tutti insieme gli altri, all'infuori di sè; talchè l'essere, daccapo, indiscutibilmente in infiniti casi e per infiniti obietti non è; e così del pari gli altri, uno per uno e tutti insieme, sotto molti riguardi sono e sotto molti non sono.

---

(1) Il Forestiero tiene ad insistere sul concetto che non ha inteso punto di dimostrare o d'affermare l'esistenza del non essere in senso assoluto, ma soltanto in senso relativo.

Tee. È vero.

For. Ora, di queste contradizioni se qualcuno diffida, dovrà escogitare e dire qualcosa di meglio di ciò che ora s'è detto. Che se, invece, quasi avesse fatto c
una grande scoperta, si diverte a stiracchiar le parole in ogni senso, non avrà lavorato ad un lavoro proficuo, come ora dicono i nostri discorsi; giacchè questa non è una trovata nè ingegnosa nè difficile, mentre quell'altra, sì, è insieme difficile e bella (1).

Tee. Quale?

For. Ciò che s'è avvertito anche prima: lasciate, cioè, da parte simili arguzie come inconcludenti (2), essere in grado di criticare ciò che si dice punto per punto; e quando uno affermi che una cosa diversa sotto un certo rispetto è identica, e quando, invece, che una identica è diversa; tener dietro al ragionamento per quella via e sotto quel rispetto, secondo il quale d
si afferma che l'una o l'altra di queste cose si trovi d'essere. Il far vedere, al contrario, che l'identico, come che sia, è diverso, e il diverso identico, il grande piccolo, e il simile dissimile, e lo spassarsi così a metter sempre innanzi nei discorsi contradizioni siffatte, nonchè esser questo un vero metodo critico, è manifestamente l'ingenuo procedere di chi abbia appena appena sfiorato i problemi dell'essere.

Tee. Senz'alcun dubbio.

XLIV. — *For.* E in effetti, caro, il provarsi a scindere il tutto da tutto, è non solo una stonatura, ma soprat-

(1) Accenno al proverbio, a cui spesso s'allude in Platone, che le cose belle sono difficili.

(2) Se il δυνατά ' possibili ' dei codd. non è una lezione erronea, come è parso a parecchi filologi, e secondo il Burnet addirittura insanabile, esso non può intendersi se non nel senso di ' possibili ad ognuno ' come un richiamo al παντὶ πρόχειρον di p. 251 b ' pronta ad ognuno '; e così intende il Diès. Io, ad ogni modo, ho preferito la lez. ἀνήνυτα proposta dal Badham e accolta anche dal Fraccaroli.

e tutto anche da uomo affatto incolto e destituito d'ogni senso filosofico (1).

Tee. E perchè?

For. <Perchè> è la più radicale soppressione d'ogni discorso questo disciogliere ciascun concetto da tutto il resto. Giacchè il discorso non ci è nato, se non dall'intreccio reciproco delle forme.

260 *Tee.* È vero.

For. Vedi dunque quanto a proposito or ora abbiamo battagliato con costoro, e li abbiamo costretti a permettere che un genere si mescoli con un altro.

Tee. A che scopo?

For. Allo scopo <di provare> che il discorso è per noi uno de' generi dell'essere; poichè, ove ne fossimo privi, saremmo privi — e sarebbe perdita gravissima — della filosofia. Di più in questo momento noi siamo obbligati a definire d'accordo che cosa è mai un discorso; e se esso ci venisse strappato e gli si negasse addirittura l'essere, non avremmo più nessuna possibilità di ragionare. E ci sarebbe stato strap-
b pato, se avessimo ammesso non esserci nessuna mescolanza di nulla con nulla.

Tee. Questo è giusto. Ma perchè ci si debba ora <tra noi> metter d'accordo sulla definizione del discorso, non l'ho capito.

For. Però, se mi segui per questa via qui, potrai forse capirlo molto facilmente.

Tee. Per quale?

For. Il non essere ci si chiarì uno degli altri generi, disseminato tra tutti gli enti.

Tee. Appunto.

For. Sicchè dopo ciò bisogna esaminare se si mescola anche con l'opinione e col discorso.

Tee. Perchè?

For. <Perchè>, se non vi si mescola, tutto neces-

---

(1) Lo studio d'isolare ogni concetto da ogni altro era una delle caratteristiche della confutazione negativa dei sofisti, ed è, osserva il Forestiero, il modo più radicale per rendere impossibile qualsiasi ragionamento. La frecciata è forse specialmente diretta contro Antistene.

sariamente sarà vero; mentre, se vi si mescola, nasce
e opinione e discorso falso. Giacchè l'opinare o il dire c
ciò che non è, ecco, in sostanza, ciò che costituisce,
credo, il falso così nel pensiero come nei discorsi.

Tee. Precisamente.

For. E se il falso è, c'è anche l'inganno.

Tee. Sì.

For. E se c'è l'inganno, necessariamente tutto sarà pieno di simulacri, d'immagini e di parvenza.

Tee. Come no?

For. Ora, noi abbiamo affermato (1) che il sofista, ri-
fugiatosi in questo luogo, negava addirittura l'esistenza d
del falso, per ciò che il non essere nessuno non
l'abbia mai nè pensato nè detto, non potendo in nessun
modo il non essere partecipare dell'essere.

Tee. S'era infatti detto così.

For. Ed ora invece il non essere ci s'è chia-
rito partecipe dell'essere, cosicchè probabilmente su
questo punto e' non vorrà più battagliare. Senonchè
forse può dire che delle forme talune partecipano del
non essere, talune no; e che discorso ed opinione
sono di quelle che non ne partecipano; di guisa che
quest'arte produttrice d'immagini e di parvenze, nella
quale abbiamo detto ch'e' si nasconde, egli, daccapo,
può sostenere a spada tratta che assolutamente non e
esiste; dappoichè l'opinione e il discorso non s'acco-
munano col non essere; nè può infatti in niun modo
esistere il falso, se non esiste questa comunanza. Perciò
dobbiamo innanzi tutto indagare che cosa sieno di-
scorso, opinione e immaginazione, affinchè,
chiarite queste, possiamo scorgere anche la loro comu-
nanza col non essere; e, scorta questa, dimostrare
che il falso esiste; e, dimostrato ciò, legare ad esso il 261
sofista, se ne è meritevole, ovvero anche, scioltonelo,
ricercarlo in qualche altro genere.

Tee. Senza dubbio, ospite, pare che sia proprio vero ciò che del sofista s'è detto a principio: che fosse una genia difficile a prendersi in caccia. Giacchè sembra

(1) Cfr. p. 239 c d sgg.

che egli sia circondato di moltissime <opere di> di-
fesa; sicchè a misura che si valga di qualcuna, è neces-
sario espugnar questa prima di giungere fino a lui.
Ora infatti avevamo a mala pena superato quella che
c'era di fronte, la negazione, cioè, del non essere;
b ed eccocene di fronte subito un'altra. E bisogna dimo-
strare l'esistenza del falso così nel discorso come nel-
l'opinione; e dopo questa ce ne sarà forse un'altra e
un'altra ancora dipoi; e un termine, a quel che pare,
non si vedrà mai.

For. Occorre perciò, Teeteto, che si faccia coraggio
chi può procedere sempre di qualche passo, per piccolo
che sia. Giacchè colui, che in un caso simile si perdesse
d'animo, che cosa farebbe in altri, dove o non riuscisse
a nulla o anche fosse di nuovo ributtato indietro?
Eh! ce ne vuole, come dice il proverbio, perchè un
c <assalitore> siffatto possa mai conquistare la città!
Ma ora, poichè, mio bravo figliuolo, è stato superato il
punto a cui accenni, forse il baluardo più saldo si può
dire espugnato da noi, e gli altri sono già più facili
e più deboli.

Tee. Hai detto bene.

XLV. — *For.* Prendiamo dunque prima di tutto discorso
ed opinione, come ora appunto s'è avvertito, affinchè
ci si renda conto più chiaramente se a loro si applichi
il non essere, o se tutti e due sieno assolutamente
veri, e mai falso non sia nè l'uno nè l'altra.

Tee. Benissimo.

d *For.* Orsù, come dicevamo delle forme e delle let-
tere, esaminiamo a lor volta nello stesso modo le parole;
g acchè questa forse è la via per cui si può scoprire ciò
che ora si cerca.

Tee. E che è mai quello a cui s'ha da attendere
circa le parole?

For. Se tutte si combinino le une con le altre o se
nessuna; ovvero se alcune sì, ed altre no.

Tee. Evidentemente alcune sì, ma altre no.

For. Probabilmente tu vuoi dire suppergiù questo:
e che quelle, le quali, messe di seguito, significano qualche

cosa, si convengono; e quelle che, messe in fila, non significano nulla, si disconvengono.

Tee. In che senso hai detto così?

For. In quello che io mi pensavo che tu avessi in mente nel consentire con me. Perchè delle nostre espressioni orali concernenti l'essere, ce n'è, credo, due specie.

Tee. E quali? 262

For. L'una detta nomi, l'altra verbi.

Tee. Spiegami l'una e l'altra.

For. L'espressione riferibile alle azioni la diciamo verbo.

Tee. Sì.

For. L'altra, il segno orale riferibile a quelli che codeste azioni fanno, lo diciamo nome.

Tee. Precisamente.

For. Orbene, da nomi soli pronunciati in fila non si ha mai un discorso, come neppure da verbi pronunciati senza nomi.

Tee. Questo non lo sapevo.

For. Sicchè, evidentemente, avevi l'occhio a qualche b
altra cosa, quando testè mi davi il tuo assenso; poichè questo appunto volevo intendere: che queste parole non sono un discorso, se dette in fila così...

Tee. Come?

For. Per esempio, cammina, corre, dorme e quanti altri vocaboli significano azioni, anche a dirli tutti di seguito, non perciò punto costituiscono un discorso.

Tee. E come, difatti, lo potrebbero?

For. Ebbene anche, viceversa, qualora si dica leone, cervo, cavallo e quanti mai nomi si sieno dati a quelli che fanno le azioni; anche con una filza simile non s'è ancora composto un discorso. Perchè c
nè così nè a quell'altro modo le parole pronunciate non significano punto nè azione, nè negazione di azione, nè essenza di cosa che è, nè <essenza> di cosa che non è, prima che ai nomi non si mischino i verbi. In tal caso, sì, le parole si combinano; e subito questo primo intreccio diviene discorso, il primo, in certo modo, e il più piccino dei discorsi.

Tee. Come la intendi?

For. Quando uno dica: l'uomo impara, non è questo per te un discorso, il più breve e il più rudimentale?

d *Tee.* Per me sì.

For. Infatti già allora esso esprime, credo, alcunchè intorno alle cose che sono o divengono o son divenute o diverranno; e non nomina solamente, ma include un senso, intrecciando i verbi coi nomi. E però diciamo che discorra e non nomini soltanto; e appunto a questo contesto abbiamo dato il nome di discorso.

Tee. Perfettamente.

XLVI. — *For.* Così dunque come delle cose alcune, dicevamo, si combinano tra loro ed altre no, anche, a lor volta, tra i segni vocali alcuni non si combinano, lad-
e dove quelli di loro, che si combinano, formano un discorso.

Tee. Senz'alcun dubbio.

For. Ed ora anche quest'altra osservazioncella...

Tee. Quale?

For. Un discorso, quando sia tale, è necessario che sia discorso di qualche cosa; che non sia di qualche cosa, è impossibile.

Tee. Sicuro.

For. E bisognerà pure che sia d'una certa qualità, <d'un determinato modo>?

Tee. Come no?

For. Facciamo ora attenzione a noi medesimi.

Tee. Facciamola pure.

For. Ti dirò dunque un discorso, collegando una cosa con un'azione per mezzo d'un nome e d'un verbo; su che poi sia il discorso, tocca a te di spiegarlo.

263 *Tee.* Farò del mio meglio.

For. Teeteto siede. Che sia forse un lungo discorso?

Tee. No; è però quanto basta.

For. Tocca ora a te di dire su che e a chi si riferisca.

Tee. Evidentemente su me ed a me.

For. E quest'altro poi?

Tee. Quale?

For. Teeteto, con cui io ora discorro, vola.

Tee. Anche questo nessuno potrà negare che sia detto di me e su me.

For. Però noi affermiamo pure che ciascun discorso deve necessariamente avere una sua qualità.

Tee. Sì.

For. Ebbene, ciascuno di questi due discorsi che b
qualità s'ha a dire che abbia?

Tee. L'uno lo direi falso, l'altro vero.

For. E di essi il vero dice ciò che è, com'è, di te.

Tee. Certo.

For. Mentre il falso dice altro da ciò che è.

Tee. Sì.

For. Ciò che non è lo dice dunque come se fosse.

Tee. Press'a poco.

For. E di te <dice> qualcosa che è, <ma> diversamente da ciò che è. Perchè affermavamo, credo, che circa ciascun obietto c'è molte cose che sono e molte che non sono.

Tee. Perfettamente.

For. Ora il discorso, che su te ho detto dopo, c
anzitutto, giusta la definizione da noi data di ciò che è un discorso, non può non essere uno dei più brevi.

Tee. Ne abbiamo convenuto proprio or ora.

For. E poi <deve riguardare> qualcuno.

Tee. Appunto.

For. E se non riguarda te, non riguarderà nessun altro.

Tee. E come potrebbe?

For. Che se non riguardasse nulla, non sarebbe neanche addirittura un discorso. Abbiamo difatti messo in chiaro che un discorso, il quale sia discorso, ma discorso di nulla, è tra le cose impossibili.

Tee. Giustissimo.

For. Ora, l'essersi detto di te, ma <detto> il d
diverso come se fosse l'identico e il non essere

come essere; questa combinazione, <insomma>, risultante da verbi e da nomi, sembra per ogni rispetto costituire realmente e veramente un discorso falso.

Tee. È verissimo.

XLVII. — *For.* E che dunque? Pensiero, opinione, immaginazione, non è già chiaro che queste cose tutte s'ingenerano nelle anime nostre e false e vere?

Tee. E come?

For. Lo intenderai più facilmente a questo modo qui, se prima afferri che cosa mai sieno e in che ciascuna differisca dalle altre.

Tee. Fammi sentire.

e *For.* Pensiero e discorso non son forse la stessa cosa, salvo che il dialogo interiore dell'anima con se stessa, senza <il concorso della> voce, questo appunto fu da noi denominato pensiero? (1).

Tee. Certamente.

For. Laddove la corrente, che dall'anima attraverso la bocca fluisce con un suono, è stata invece chiamata discorso?

Tee. È vero.

For. Però nei discorsi sappiamo che c'è pure...

Tee. Che cosa?

For. Affermazione e negazione.

Tee. Lo sappiamo.

264 *For.* Quando dunque questo avvenga in silenzio nell'anima mediante il pensiero, puoi tu chiamarlo altrimenti che opinione?

Tee. E come potrei?

For. E quando poi non da sè, ma mediante il senso (2) alcunchè di simile si presenti a chi che sia, una condizione siffatta è possibile chiamarla a buon diritto altrimenti che immaginazione?

Tee. Non certo altrimenti.

---

(1) Circa questa definizione cfr. anche il 'Teeteto' cap. XXXII p. 189 e-190 a.

(2) « Cf. la description vivante du *Philèbe* (38 b-39 c). Quelqu'un voit, de loin, une statue grossière (sensation), s'interroge là-dessus (opinion), et *s'imagine* voir un homme. » (Diès)

For. Dunque, poichè c'è, <dicevamo>, discorso vero e discorso falso, e il pensiero, <espresso> da questi, c'è parso un dialogo dell'anima con se stessa, e l'opinione un completamento del pensiero, e ciò che esprimiamo <col vocabolo> pare, <l'immaginazione b
cioè>; un misto di sensazione e d'opinione; è affatto necessario che, essendo anche queste cose congeneri col discorso, sieno, alcune di esse, anche talvolta false.

Tee. E come no?

For. Vedi bene dunque che l'opinione e il discorso falsi sono stati scoperti prima che non ce lo aspettassimo, quando poc'anzi abbiamo temuto che con questa ricerca non ci fossimo gittati in una impresa in tutto e per tutto disperata?

Tee. Lo vedo.

XLVIII. — *For.* Non ci perdiamo dunque d'animo neanche di fronte al resto. E poichè questo ci si è chiarito, ricor- c
diamoci delle divisioni precedenti secondo le forme.

Tee. Di quali divisioni?

For. Noi abbiamo distinto due forme dell'arte produttiva d'immagini: l'una, quella del copiare; l'altra, quella del far parere (1).

Tee. Sì.

For. E del sofista abbiamo detto essere incerti in quale allogarlo.

Tee. Proprio così.

For. E mentre noi s'era in questa incertezza, piombò <sulla nostra mente> una vertigine anche d
più tenebrosa, quando ci apparve quell'argomentazione che contro tutti sosteneva non esserci assolutamente nè simulacro nè immagine nè apparenza alcuna, per ciò che non possa esserci mai nessuna falsità di nessun genere in nessun caso.

Tee. Dici il vero.

For. Ma ora, poichè s'è chiarito che discorso falso c'è, e s'è chiarito che opinione falsa c'è; c'è posto anche

---

(1) Cfr. p. 236 c.

per ammettere che vi sieno imitazioni delle cose che sono, e che da questa disposizione <a produrle> nasca un'arte ingannatrice.

Tee. C'è posto, sicuro.

For. E in verità che il sofista dovesse essere l'uno di quei due tipi, se n'era convenuto tra noi precedentemente (1).

Tee. Sì.

For. Daccapo dunque proviamoci, scindendo in
e due il genere propostoci, a proceder sempre verso il lato destro dei nostri dissecamenti, tenendoci stretti a ciò che v'ha di comune col sofista, finchè, spogliatolo d'ogni comunanza <con altri>, e lasciatagli soltanto la sua propria natura; lo possiamo render manifesto anzitutto a noi medesimi, e poi anche a quelli che di
265 famiglia sono più affini al nostro modo di ragionare.

Tee. Giustissimo.

For. Ebbene, non cominciavamo allora dal distinguere l'arte produttiva e l'arte acquisitiva?

Tee. Sì.

For. E, dell'arte acquisitiva, nella caccia, nell'agonistica, nella mercatura e in altrettali specie non ci si parava dinanzi il sofista?

Tee. Appunto.

For. Ma ora, poichè <lo vediamo> rinchiuso nell'imitativa, è chiaro che l'arte produttiva stessa è quella che per la prima dobbiamo dividere in due;
b perchè l'imitazione è in certo modo produzione, <produzione> però, affermiamo, d'immagini, e non già effettiva dei singoli oggetti in se stessi; non è vero?

Tee. Senza dubbio.

For. Dell'arte produttiva perciò si facciano dapprima due parti.

Tee. Quali?

For. L'una divina, l'altra umana.

Tee. Non ho ancora capito.

---

(1) Cfr. anche p. 236 c.

XLIX. — *For.* Arte produttiva, se ben ricordiamo ciò che fu detto da principio, abbiamo affermato essere ogni potenzialità che diventi in seguito causa di divenire per le cose che prima non erano.

Tee. Ce ne ricordiamo.

For. Ora, gli esseri mortali tutti, e così anche le c piante e tutto ciò che sulla terra germoglia da semi e da radici, e quanti corpi inanimati dentro la terra si formano, fondibili e non fondibili; diremo noi che nascano dipoi, mentre prima non erano, perchè un altro li crei all'infuori d'un dio? O, accettando l'opinione e l'affermazione del volgo... (1).

Tee. Quale poi?

For. <Diremo> che la natura li generi da una qualche causalità spontanea e li produca senza il concorso del pensiero? O <che ciò avvenga> per opera di ragione e di scienza divina emanante da un dio? d

Tee. Io, forse, a causa della mia età, molte volte son passato dall'una all'altra opinione. Ma ora, mirando a te e figurandomi che tu creda che ciò avvenga per opera divina, anch'io mi fermo su questa credenza.

For. E fai bene, Teeteto. Che se te pure dovessimo porti tra coloro che in avvenire opineranno altrimenti, ora con gli argomenti più costrittivi c'ingegneremmo di far nascere in te quella persuasione che ci assicurerebbe il tuo assenso. Poichè però vedo bene che la tua natura da sè, anche senza i nostri discorsi, aderirà a e quella opinione a cui ora dichiari d'esser tratto, lascerò stare; chè sarebbe tempo sprecato. Senonchè porrò che le cose, le quali si dicono fatte da natura, sono invece opera d'un'arte divina; e quelle altre, le quali di queste son composte dagli uomini, opere d'un'arte umana; e che, giusta questo discorso, ci sono due specie dell'arte produttiva: l'una umana, l'altra divina.

Tee. Perfettamente.

---

(1) Questa parte « mostra chiaro che <per Platone> la forza propriamente creatrice non è nelle idee, ma soltanto nella divinità... Le idee non sono cause efficienti, ma cause finali... » (APELT)

For. Or dunque, poichè son due, dividile daccapo ciascuna per il mezzo.

Tee. E come?

266 *For.* Tagliando, come allora per largo, così ora invece per lungo, tutta l'arte produttiva.

Tee. Diamola per tagliata.

For. E così diventano quattro in tutto le parti di essa, due procedenti da noi, umane; e due, invece, procedenti dagli dei, divine.

Tee. Sì.

For. E così, di nuovo divise per quest'altro verso, mentre una parte di ciascuna sezione è quella che effettua davvero le cose; le due rimanenti si possono forse dire arti soprattutto creatrici d'immagini. E a questo modo l'arte produttiva vien divisa daccapo in due.

b *Tee.* Spiegami come si verifichi per ciascuna di nuovo.

L. — *For.* Noi stessi, credo, e gli altri animali e gli elementi, di cui consta ciò che è prodotto: il fuoco, cioè, e l'acqua e le cose sorelle di queste; sappiamo esser tutte produzioni d'un dio, fatte proprio, ciascuna, da lui. O che te ne pare?

Tee. Così.

For. E accanto a ciascuna di queste vengono a porsi delle immagini — che però non sono le cose stesse — prodotte anche queste da un artificio divino.

Tee. Quali?

For. Quelle dei sogni e quante di giorno si dicono apparenze naturali: l'ombra, <per esempio>, allorchè nel chiarore del fuoco si generi qualche macchia, e
c l'immagine riflessa, allorchè la luce propria e l'altrui, convergendo in un sol punto su una superficie lucida e levigata, produca una forma visibile che desti una sensazione inversa alla visione solita (1).

---

(1) « Degli oggetti, che riflettono in modo perfetto, come l'acqua tranquilla, il metallo levigato ecc., si supponeva avessero in loro un principio luminoso che s'incontrava sulla superficie liscia con la luce emanante dall'oggetto riflesso, appunto come il fuoco ch'è nell'occhio s'incontrava col fuoco esterno nell'atto della visione. » (CAMPBELL)

Tee. Cosicchè due sono queste opere di fattura divina: l'oggetto reale e l'immagine che gli s'accompagna.

For. E dell'arte nostra poi che cosa <diremo>? Non forse che la casa vera e propria essa la costruisce con l'edilizia, mentre con la pittura ne fa un'altra, che è come un sogno umano per gente desta?

Tee. Indubbiamente. d

For. Dunque, del pari, anche le altre opere della nostra azione produttiva, doppie secondo quei due modi, l'una la diremo l'oggetto reale [arte produttiva di realtà], l'altra l'immagine [arte produttiva d'immagini].

Tee. Adesso ho capito meglio; e pongo due forme di arte produttiva, di cui ciascuna è doppia: la divina e l'umana in una sezione, e nell'altra la produzione degli enti stessi e la produzione di certe loro imitazioni.

LI. — *For.* Ora, dell'arte di produrre immagini richiamiamoci a mente che una specie era quella del copiare,
l'altra quella del far parere, purchè però il falso ci si e
fosse chiarito come reale essenza di falso, e per <diritto di> natura meritevole di venire annoverato quale un essere tra gli esseri.

Tee. Era infatti così.

For. E questo dunque c'è divenuto chiaro; e perciò adesso senza esitare <quelle specie> le conteremo come due forme distinte?

Tee. Sì.

For. L'arte del far parere distinguiamola quindi 267
daccapo in due.

Tee. Come?

For. L'una, quella che si produce per mezzo di strumenti; l'altra, quella di cui si fa strumento quel medesimo che crea l'apparenza.

Tee. Come dici?

For. Quando, credo, qualcuno col proprio corpo riproduca in modo somigliante la tua figura, o la voce

con la voce, questa parte dell'arte di far parere è chiamata in particolare imitazione (1).

Tee. Sì.

For. E questa parte chiamiamola imitativa e teniamocela per noi. Quanto all'altra, abbandoniamola tutta, stanchi come siamo, e lasciamo ad altri di rias-
b sumerla in unità e chiamarla con un qualche nome che le si addica.

Tee. Sia dunque ritenuta l'una e abbandonata l'altra.

For. Senonchè anche questa <che abbiamo ritenuta> merita, Teeteto, d'esser considerata come doppia; e il perchè, eccolo.

Tee. Di' pure.

For. Di coloro che imitano alcuni lo fanno conoscendo l'oggetto che imitano, ma altri senza conoscerlo. Ora, quale maggior differenza potremo porre <di quella che intercede> tra l'ignoranza e la cognizione?

Tee. Nessuna.

For. Ebbene, quella or ora accennata non era forse imitazione di chi conosce? Giacchè uno soltanto, che conosce la tua figura e te, potrebbe imitarti.

c *Tee.* E come no?

For. Ma quanto alla figura della giustizia e, in una parola, di tutta intera la virtù? Non <diremo> forse che molti, senza conoscerla, ma solo per essersene formata una qualsiasi opinione, si adoperano con ogni sforzo a far sembrare questa opinione come cosa che sia realmente in loro, imitandola quanto meglio possono con gli atti e con le parole?

Tee. E sono anzi moltissimi.

For. Forse che dunque tutti falliscono nel darsi l'aria d'esser giusti, pur non essendo? O è invece tutto il contrario?

Tee. Tutto il contrario.

d *For.* Bisognerà perciò dire, io credo, che l'uno è

(1) Su questa mimica in sostituzione della espressione verbale cfr. il 'Crátilo' cap. XXXIV p. 423 a b.

un imitatore diverso dall'altro, quello che ignora da quello che conosce.

Tee. Sì.

LII. — *For.* Donde allora si prenderà un nome conveniente a ciascun d'essi? Evidentemente è difficile; giacchè, a distinguere i generi secondo forme, c'era, come pare, nei nostri antichi una non so quale inveterata e incosciente pigrizia, sicchè non si provavano neanche a distinguerne alcuno; e però non abbiamo davvero una gran dovizia di nomi. Tuttavia, anche se l'espressione dovesse parere troppo arrischiata, per intenderci bene l'imitazione fondata sulla opinione, la e
chiameremo imitazione opinimitativa; e quella fondata sulla scienza, imitazione scientifica.

Tee. Sia pure.

For. Bisognerà dunque valersi del primo nome, poichè il sofista non era tra quelli che sanno, ma sì tra quelli che imitano.

Tee. Senza dubbio.

For. Ed ora esaminiamo questo opinimitatore (1) come un ferro, se è sano o ha in sè ancora qualche incrinatura.

Tee. Esaminiamolo.

For. E l'ha difatti, e molto notevole; giacchè l'uno
è un semplicione che s'illude di sapere ciò che opina 268
soltanto; mentre l'altro tipo, per quel suo avvilupparsi nelle parole, è sempre in gran sospetto e paura d'ignorare quelle cose che di fronte agli altri si dà l'aria di sapere.

Tee. Tale appunto è la specie di ciascuno di codesti due dei quali hai parlato.

For. E però l'uno lo definiremo imitatore ingenuo, l'altro imitatore ironico?

Tee. Naturalmente.

For. E di questo, daccapo, diremo che la specie sia una sola, o due?

(1) ' Opinimitazione ' e ' opinimitatore ' sono due parole acconciamente foggiate dal Fraccaroli e che ho adottate da lui.

Tee. Vedilo tu.
b *For.* Ci penso, e mi pare che sieno due tipi <d'uo-
mini differenti>. E l'uno lo vedo capace di valersi di
codesta ironia pubblicamente e con lunghi discorsi
<rivolti> ad una moltitudine; l'altro, privatamente
e con brevi discorsi capace di costringere l'interlocu-
tore a mettersi in contradizione con se stesso.

Tee. Dici benissimo.

For. Chi dunque concluderemo che sia quello dai più lunghi discorsi? uomo politico, o oratore popolare?

Tee. Oratore popolare.

For. E l'altro come lo chiameremo? sapiente, o sofista?

Tee. Sapiente, credo, no davvero; poichè abbiamo
c posto che non sappia. Senonchè, essendo imitatore del
sapiente, è manifesto che debba prendere un nome
affine a quello <di sofo>; e già mi pare d'aver intra-
veduto che costui s'ha a chiamarlo veramente con
quel tal nome: il vero e autentico sofista.

For. E così, dunque, ricollegheremo noi, come precedentemente, il suo nome in un intreccio dalla fine <risalendo> al principio?

Tee. Certamente.

For. Colui <che appartiene> (1) alla sezione iro-
nica dell'arte di contradire, l'imitatore dell'arte opi-
d nativa il quale del genere illusorio <derivante> dal-
l'arte delle immagini s'è appropriato nei discorsi la
parte prestigiatoria, <parte> non divina, ma umana;
chi dica che di questa genia e di questo sangue sia il
vero e autentico sofista, dirà, come pare, una verità
sacrosanta.

Tee. Indiscutibilmente.

---

(1) Mantengo, contro il Burnet e altri prima di lui, il τὸν δή de' codd. associandomi al Fraccaroli, il quale opportunamente nota che anche mutandolo in τὸ δή non si rimedia all'anacoluto.

IL POLITICO [1]

SOCRATE, TEODORO, IL FORESTIERO ELEATE, SOCRATE IL GIOVANE.

I. — *So.* Certo, Teodoro, ti devo molta gratitudine per St. II
<avermi procurato> la conoscenza di Teeteto, e in- p. 257
sieme anche quella dell'ospite.

Teo. E presto, Socrate, me ne dovrai una tripla, quando t'abbiano ritratto anche il politico ed il filosofo.

So. Sia pure; così codesto, mio caro Teodoro, diremo d'averlo sentito proprio dall'uomo più competente in fatto di calcoli e di geometria?

Teo. Che cosa, Socrate? b

So. <Codesto> d'attribuire un egual valore ad uomini che per dignità distano l'uno dall'altro più che nella proporzione insegnata dalla vostra arte (2).

Teo. Bravo davvero, Socrate, per il nostro dio Ammon (3); e giustamente e con un ricordo molto a

---

(1) Dal testo di Burnet t. I (Oxford, 1905).

(2) « Urbanamente Socrate rimprovera Teodoro, lui matematico, d'un errore di computo. Non triple grazie dovranno rendere, ma ben più che triple, quando il Forestiero abbia esaurito il triplice assunto: triple dovrebbero essere se ciascuno dei tre, sofista, politico, filosofo, valesse lo stesso, mentre rispettivamente stanno fra loro a distanza maggiore che non si abbia nella proporzione geometrica: ἀναλογία infatti significa più propriamente questa proporzione, mentre le altre sono dette *medietà*, μεσότητες. » (FRACCAROLI)

(3) Teodoro, come Cireneo, giura pel maggiore dei suoi iddii, Ammon.

proposito (1) mi hai rimproverato questo errore di calcolo. Ma di ciò con te mi rifarò un'altra volta. Per ora, ospite, non stancarti di farci cosa grata; ma, segui-
c tando, sia che tu preferisca prima l'uomo politico o prima il filosofo, scegli ed esponi.

For. È ciò che bisogna fare, Teodoro; poichè una volta ci s'è posto mano, non dobbiamo smettere prima d'esserne venuti a capo. Ma con questo Teeteto qui come devo regolarmi?

Teo. Riguardo a che?

For. Dobbiamo lasciarlo in pace, sostituendolo col suo compagno di esercizî, con quest'altro Socrate qui? O che ci consigli?

Teo. Come hai detto, sostituiscilo pure; giovani come sono l'uno e l'altro, sopporteranno più facilmente qualsiasi fatica, se <a vicenda> si riposano.

d *So.* In verità, ospite, si direbbe che entrambi hanno una certa parentela con me. Difatti l'uno pei tratti del viso voi affermate che mi somiglia, e di quest'altro, poichè ha un nome identico al mio, anche l'esser così
258 chiamato gli conferisce una non so quale aria di famiglia. Certo, i nostri parenti bisogna cercar sempre con ogni premura di riconoscerli, conversando con loro. Ora, con Teeteto io stesso ieri mi trovai a discorrere, ed oggi l'ho sentito mentre rispondeva alle tue domande; con Socrate invece nè l'una cosa nè l'altra; e bisognerà pure esaminare anche costui. A me dunque un'altra volta, per ora risponda a te.

For. Così sarà fatto. Ebbene, Socrate, odi tu Socrate?

So. giov. Sì.

For. E consenti a ciò che dice?

So. giov. Ma sicuro.

b *For.* Poichè da parte tua non ci sono, pare, difficoltà, forse anche meno devono essercene da parte

---

(1) « Socrate, il discepolo di Teodoro in matematica, dà prova d'avere un'eccellente memoria avvertendo il maestro dell'inapplicabilità della matematica al caso precedente. Giacchè egli ha imparato da Teodoro, che la prima condizione, perchè si possano applicare delle proposizioni matematiche, è la paragonabilità degli oggetti di cui si tratta. » (APELT)

mia. Sicchè dopo il sofista è necessario, come a me pare, che noi si ricerchi il politico. E dimmi se dovremo porre anche costui tra gli uomini di scienza; o come?

So. giov. Così.

II. — *For.* Le scienze dunque bisogna distinguerle come allora nell'indagine di quel primo?

So. giov. È naturale.

For. Però, Socrate, non mi sembra che il taglio s'abbia da fare nello stesso punto.

So. giov. E dove?

For. In un altro.

So. giov. Probabilmente. c

For. Ebbene, il sentiero politico come si potrà scoprire? Giacchè è questo che bisogna scoprire; e, staccatolo dagli altri, suggellarlo d'un'impronta propria; e dopo d'avere impresso alle altre deviazioni (1) un'altra unica forma, fare in modo che l'anima nostra concepisca tutte le scienze come divise in due specie.

So. giov. Codesto, ospite, sarà, credo, affar tuo, non mio.

For. Però, Socrate, bisogna che sia anche tuo, quando ci sia divenuto manifesto. d

So. giov. Hai ragione.

For. Orbene, l'aritmetica (2) e certe altre arti affini a questa non sono forse nude di atti e non ci danno soltanto il conoscere?

So. giov. Così è.

For. Mentre invece l'edilizia e tutte insieme le arti manuali posseggono la scienza come naturalmente insita negli atti, e accompagnano fino al compimento le cose che son prodotte da loro e prima non esistevano. e

So. giov. E come no?

---

(1) « È un'applicazione del principio insegnato nel dialogo precedente, che ad ogni concetto positivo corrisponde un'espressione negativa che non significa l'opposto, ma include tutto ciò che è altro dalla nozione positiva. » (Campbell)

(2) L'aritmetica pei Greci era la scienza astratta de' numeri; la logistica invece quella che noi ora diciamo aritmetica

For. Così dunque dividi tutte quante le scienze, l'una specie chiamandola pratica (1) e l'altra soltanto conoscitiva.

So. giov. Ti si conceda pure che queste sieno due specie dell'unica scienza nella sua interezza.

For. Or dunque il politico, il re, il padrone e ancora l'amministratore d'una casa, porremo noi che tutte queste cose sieno una sola chiamandole con un sol nome, o dobbiamo dire che sieno tante arti quanti sono i nomi con cu sono state distinte? Anzi, piuttosto seguimi per questa via...

So. giov. Quale?

259 *For.* Così: se qualcuno, che non è per suo conto un medico, fosse in grado di dar consigli ad un medico patentato, non sarà necessario chiamarlo con lo stesso nome dell'arte che possiede colui al quale egli dà dei consigli? (2).

So. giov. Sì.

For. E che poi? Chiunque, pure essendo un privato, sia capace di dar <buoni> consigli al reggitore d'un paese, non diremo forse che abbia la scienza di cui dovrebbe essere in possesso il reggitore medesimo?

So. giov. Lo diremo.

b *For.* Per altro la scienza del vero re è scienza regia?

So. giov. Sì.

For. E chi la possiede, sia egli un sovrano o sia un privato, in conformità di questa medesima arte meriterà a ragione d'esser detto regio? (3).

So. giov. È giusto.

---

(1) Il vocabolo ' pratica ' ha qui un significato più ristretto che non abbia per noi, indicando un'arte o scienza — Platone adopera indifferentemente questi due termini — che produca essa stessa, come, per esempio, l'arte del falegname, qualche lavoro materiale. Platone medesimo se n'avvede, ponendo qui tra le scienze pratiche anche l'edilizia che poi (p. 259 e sg.) è data come conoscitiva.

(2) Il Forestiero fin da questo momento tiene a porre in rilievo che non un diploma, ma la scienza è quella che soprattutto importa e decide.

(3) Questo concetto, prettamente socratico, fu accolto ed anche esagerato dagli Stoici. Orazio (*Epist.* I 1, 107 sg.) vi accenna ridendone: *rex denique regum Praecipue sanus, nisi cum pituita molesta est.*

For. E così del pari l'amministratore d'una casa
e il padrone (1).

So. giov. Perchè no?

For. E che poi? La disposizione d'una casa grande
o la mole, invece, d'una piccola città forse che punto
differiranno quanto al loro reggimento?

So. giov. Per nulla.

For. Dunque, ed è ciò che ora proprio investiga- c
vamo, è manifesto che per tutte queste attività non
c'è che una scienza sola; e questa, o che la si chiami
regia o politica o amministrativa, non avremo nulla
da ridirci.

So. giov. E come si potrebbe?

III. — *For.* Però è anche evidente che qualsiasi re con
le mani e con tutt'intero il corpo può fare ben poco
per regger lo Stato rispetto a ciò che può con l'intelli-
genza e la forza dell'anima.

So. giov. Evidentemente.

For. Vuoi tu dunque che diciamo come il re sia
più vicino all'arte conoscitiva che alla manuale ed in d
genere a quella pratica?

So. giov. Come no?

For. E però la scienza politica e l'uomo politico,
la scienza regia e l'uomo regio, tutte queste cose le
porremo insieme come una sola?

So. giov. Evidentemente.

For. E procederemmo dunque con ordine, se dopo
ciò dividessimo la scienza conoscitiva?

So. giov. Senza dubbio.

For. Ebbene poni mente, se mai possiamo scoprire
in essa una qualche giuntura naturale.

So. giov. Dimmi di che sorta.

For. Di questa: la computisteria non è forse per e
noi un'arte?

So. giov. Sì.

---

(1) « Se quella del governare è una scienza astratta, le condizioni nelle quali è esercitata e il numero delle persone da esser governate non possono alterarne i principî. » (CAMPBELL)

For. Una, credo, delle arti assolutamente conoscitive.

So. giov. E come no?

For. Orbene, alla computisteria, che conosce la differenza tra i numeri, attribuiremo noi un ufficio più comprensivo che non sia quello di giudicare ciò che è conosciuto?

So. giov. E come potremmo?

For. Anche ogni architetto per altro non è egli stesso un operaio, ma capo di operai.

So. giov. Sì.

For. Collaborando, credo, con le sue cognizioni, ma non con l'opera delle sue mani.

So. giov. Così è.

260 *For.* E però si può giustamente dire che egli partecipa della scienza conoscitiva.

So. giov. Niun dubbio.

For. Senonchè costui, credo, dopo di aver giudicato non può ritenere d'aver assolto il suo compito e d'essersene liberato, come se n'era liberato il computista, ma deve ordinare ai singoli operai ciò che spetta loro, finchè abbiano eseguito il lavoro imposto.

So. giov. Giustamente.

For. Cosicchè conoscitive sono certo tutte insieme queste scienze e quante si accompagnano con la computisteria; ma nondimeno queste due specie differi-
b scono tra loro, perchè l'una giudica e l'altra comanda?

So. giov. È chiaro.

For. Or dunque di tutta intera l'arte conoscitiva se, distinguendo, ne chiamassimo una parte dispositiva (1) e l'altra critica o giudicativa, potremmo ben dire di averle distinte convenientemente?

So. giov. Per lo meno a parer mio.

For. Ma quelli che fanno qualcosa in comune sono pur contenti di trovarsi d'accordo.

---

(1) Questa scienza, che qui è detta ἐπιτακτική 'dispositiva' o 'ordinativa', in quanto dispone ossia comanda, in seguito (p. 292 c), e in fondo con lo stesso significato, sarà chiamata ἐπιστατική 'imperativa' o 'dominativa'.

So. giov. E come no?

For. Poichè dunque fino a questo punto siamo d'accordo tra noi, potremo non tener conto delle opinioni altrui.

So. giov. E come no?

IV. — *For.* Orsù dunque, di queste due arti in quale c
s'ha a porre l'uomo regio? Forse che nell'arte critica come uno spettatore qualunque, o porremo piuttosto che egli appartenga all'arte dispositiva, dal momento che comanda?

So. giov. E come non in questa piuttosto?

For. Ora, l'arte dispositiva bisogna esaminare se daccapo non presenti una spaccatura in qualche punto; e a me pare che suppergiù sia qui: come l'arte dei rivendugliòli è distinta da quella di chi spaccia i proprî prodotti, anche la specie regia appare distinta dalla d
specie degli araldi.

So. giov. Come?

For. I prodotti altrui, precedentemente venduti, i rivendugliòli li prendono e li vendono di nuovo.

So. giov. Senza dubbio.

For. E così, certi pensieri altrui anche la classe degli araldi, ricevendoli come comandi, a sua volta come comandi li bandisce agli altri.

So. giov. Verissimo.

For. E che dunque? Mescoleremo insieme l'arte regia con l'interpretativa, con l'incitativa, con la pro- e
fetica, con quella degli araldi e con molte altre affini a queste, che tutte insieme importano un comandare? O vuoi che, conforme al paragone di or ora (1), così analogamente ne foggiamo anche il nome — poichè anche si trova di esser quasi senza nome la specie di colui che governa di propria autorità — e dividiamo codeste arti in questo modo: ponendo, cioè, la specie dei re nell'autodispositiva e trascurando tutto il resto, per lasciare che chi vuole gli ponga qualche altro nome?

(1) Quello di colui che vende prodotti propri.

Giacchè la nostra ricerca si proponeva come scopo di
261 trovare il reggitore e non il suo contrario.

So. giov. Appunto.

V. — *For.* Poichè pertanto questa specie è stata con sufficiente precisione scissa dal resto, distinta com'è stata per via di ciò che è d'altri in confronto di ciò che è proprio (1); questa medesima specie non è forse necessario dividerla a sua volta di nuovo, se in essa c'è ancora qualche punto che ceda al taglio?

So. giov. Senza dubbio.

For. E in realtà pare che ci sia. Ma seguimi e taglia insieme con me.

So. giov. E in che punto?

For. Tutti i reggitori, quanti ne possiamo pensare che si servono del comando, non troveremo forse che
b comandano con lo scopo di produrre qualche cosa?

So. giov. E come no?

For. E certo tutte le cose che si producono, non è punto difficile distinguerle in due specie.

So. giov. E come?

For. Di tutte quante alcune, credo, sono inanimate, altre animate.

So. giov. Sì.

For. Con questo medesimo criterio dunque taglieremo la parte dispositiva della specie conoscitiva, se vogliamo tagliarla.

So. giov. Per che verso?

For. Attribuendo una parte di essa alla produzione delle cose inanimate, un'altra a quella degli esseri ani-
c mati. E così il tutto risulterà già diviso in due sezioni.

So. giov. Precisamente.

For. Orbene, l'una di esse lasciamola da parte, l'altra prendiamola su e, presala tutta, dividiamola in due.

---

(1) L'autorità regia è stata distinta dalle altre e definita con sufficiente precisione come quella che il re non deve ad altri, ma unicamente a se medesimo, come reggitore e capo supremo.

So. giov. Ma quale delle due dici tu che sia da prendere?

For. Senza dubbio quella, credo, che è dispositiva rispetto ai viventi. Giacchè il compito della scienza regia non è già di soprintendere alle cose inanimate, come quello dell'architettura, ma più nobile, in quanto
esercita sempre l'autorità tra gli esseri animati e d
proprio su questi.

So. giov. Giustamente.

For. Ora, della produzione e allevamento degli animali una parte si può considerare come allevamento individuale, un'altra come cura comune dei nati nelle gregge.

So. giov. Giustamente.

For. Però l'uomo politico non lo troveremo certo come un allevatore d'individui, a guisa d'un bifolco o d'un palafreniere, ma somigliante piuttosto al mandriano di cavalli e di buoi.

So. giov. Pare che sia proprio così, ora che l'hai detto.

For. Ebbene, dell'allevamento di animali quello di e
molti insieme non lo chiamiamo suppergiù allevamento di gregge o allevamento in comune?

So. giov. <Indifferentemente, come> capiti nel discorso.

VI. — *For.* Benone, Socrate; e se ti guarderai dall'impuntarti sui nomi, apparirai nella vecchiezza più ricco di senno (1). Ora intanto sarà bene fare come tu consigli; e quanto all'arte d'allevare gregge sai tu pensare in che modo qualcuno, dopo d'aver dimostrato
che è doppia, possa far sì che ciò che ora si cerca nel 262
doppio, si cerchi poi nella metà?

---

(1) « Platone insiste spesso sul pericolo di lasciarsi in filosofia fuorviare dalle parole; e allude al pernicioso effetto che l'amore delle distinzioni verbali aveva su' suoi contemporanei. Cf. e. g. *Theaet.* 166 b, 177 e, 184 c; *Soph.* 218 c; *Rep.* 5, 454 a. » (CAMPBELL). — È forse più specialmente una frecciata contro Antistene che, ponendo a fondamento della ricerca filosofica lo studio della parola, esagerava nell'applicazione d'un principio certo esatto.

So. giov. Farò del mio meglio. A me infatti pare che altro sia l'allevamento degli uomini ed altro invece quello delle bestie.

For. Hai distinto proprio con la maggiore prontezza e bravura. Però facciamo il possibile di non cascarci una seconda volta.

So. giov. In che?

For. <In questo>: di levar via una sola particella in confronto di altre grandi e molte, e senza che questa
b costituisca nemmeno una specie. Anche la parte deve costituire una specie. Giacchè è pure una gran bella cosa separare immediatamente dal resto quel che si cerca, purchè ciò stia bene; come poc'anzi tu, nella fiducia d'avere nelle tue mani la divisione, hai costretto il ragionamento ad affrettare il passo, per averlo visto incamminato verso gli uomini (1). Senonchè, caro mio, lo spezzettare non è senza rischio; più sicuro invece è proceder tagliando per il mezzo, e più facilmente uno può imbattersi nelle idee. E questo è della maggiore importanza nelle ricerche.

c *So. giov.* Codesto, ospite, in che senso lo dici?

For. Bisogna ch'io mi sforzi di parlare ancora più chiaro per la simpatia che m'ispira la tua indole, Socrate. Ora, in verità, dimostrar questo punto (2) in modo esauriente, è impossibile; tuttavia convien provarsi a spingere più avanti, sia pure di poco, il ragionamento, con lo scopo di chiarirlo meglio.

So. giov. Che cosa dunque dicevi che noi nel dividere non abbiamo poc'anzi fatto come avremmo dovuto?

For. Questo, per esempio: come se qualcuno, messosi a dividere in due il genere umano, lo dividesse
d come lo spartiscono i più de' nostri compaesani i quali, distaccando come un'unità la stirpe ellenica da tutte le altre, a tutte queste altre nazioni insieme, infinite di numero, non commiste tra loro ed incapaci

---

(1) Il ragionamento qui, come altrove, è personificato.

(2) Accenno forse ad un punto che si proponeva di trattare più a lungo nel terzo dialogo destinato al filosofo?

d'intendersi scambievolmente parlando; perchè con un
unico appellativo le chiamano barbari, per que-
st'unico appellativo s'immaginano che sieno un'unica
razza (1). <Allo stesso modo> uno a sua volta può cre-
dere di dividere il numero in due specie, tagliando via
dal totale <il> diecimila, come una specie a parte; e
dopo d'avere imposto un sol nome a tutto il resto, per e
tale appellativo anche stimasse che questo, al difuori
di quello, divenisse un'altra unica specie. Ora meglio,
credo, ed anche più secondo specie potrebbe dividere
in due, se il numero lo tagliasse in pari e dispari; e,
daccapo, il genere umano in maschio e femmina; e
i Lidî o i Frigî o altri li staccasse per opporli a tutti
gli altri allora soltanto, quando nel dividere non riu-
scisse più a trovar due cose che fossero ciascuna ad
un tempo e specie e parte. 263

VII. — *So. giov.* Benissimo. Ma, ospite, questo proprio:
come, cioè, non sieno la stessa cosa, ma diverse l'una
dall'altra, la specie e la parte; in che modo potremmo
conoscerlo con più chiarezza?

For. O il migliore degli uomini, Socrate, non m'im-
poni un compito dappoco. Noi finora siamo andati
vagando per una via più lunga del necessario, lontano
dall'argomento propostoci; e tu vuoi farci divagare
anche più. Per ora intanto, com'è naturale, torniamo
sui nostri passi; e codesto punto lo ripiglieremo a
comodo, rimettendoci sulla sua traccia. Però, ad ogni
modo, tieni ben presente questo: che tu non creda b
mai di aver sentito da me che io abbia fatto precisa-
mente codesta distinzione.

So. giov. Quale?

For. Che specie e parte sieno diverse l'una dal-
l'altra.

So. giov. E perchè?

---

(1) Come i Greci contrapponevano superbamente sè agli altri popoli che chiamavano barbari, allo stesso titolo un altro potrebbe contrapporre i Lidi o i Frigi, nazioni che i Greci guardavano con disprezzo, agli altri popoli tutti, compresi i Greci. Il ravvicinamento è senza dubbio sarcastico.

For. Perchè, quando di qualche cosa ci sia una specie, è necessario che essa sia anche parte della cosa di cui si dica essere specie; ma che poi la parte sia specie, non è punto necessario. In questo senso, Socrate, e non in quello di' sempre che sieno da intendere le mie parole.

So. giov. Sta bene.

c *For.* Ed ora dimmi quello che ne segue.

So. giov. Che cosa?

For. Quello da cui divagando siamo stati condotti fin qui. Perchè io credo che ciò sia avvenuto appunto lì, dove tu, interrogato come si dovesse dividere l'arte di allevare le gregge, hai risposto con molta prontezza che ci sono due specie d'animali, l'una umana, l'altra, <anch'essa> unica, di tutte le rimanenti bestie insieme.

So. giov. È vero.

For. A me, almeno, è parso allora che tu, levandone via una parte, avessi in mente di lasciar poi per tutti gli altri animali una specie unica, giacchè li nominavi
d tutti con lo stesso nome, avendoli chiamati bestie.

So. giov. Ed era difatti così.

For. Però quanto a ciò, o gran valentuomo, se c'è mai qualche altro animale intelligente, come par che sia la specie delle gru (1), o qualche altra siffatta, che assegna i nomi allo stesso modo che fai tu pure; esso, probabilmente dopo d'aver contrapposto, come una specie unica, le gru agli altri animali ed esaltato se stesso, e dopo d'aver conglobato insieme tutti gli altri compresi gli uomini, non li chiamerebbe forse diversamente che bestie. Ebbene, quanto a noi cerchiamo di guardarci con ogni cura da questi e simili errori.

e *So. giov.* E come?

For. Non dividendo tutto il genere degli animali, per incorrere meno in questo pericolo.

---

(1) Alle gru, la cui menzione ricorre spesso nelle favole antiche, si attribuiva un certo grado d'intelligenza. Aristotele, che di ciò in *Hist. An.* IX 10 adduce taluni indizi caratteristici, precedentemente (*ibid.* I 1, 11) le aveva chiamate animale politico, come l'uomo, l'ape, la vespa e la formica. E quest'accenno è anch'esso un sarcasmo.

So. giov. Difatti, non ce n'è punto bisogno.

For. Eppure anche allora s'era sbagliato in codesto punto.

So. giov. Come mai?

For. Dell'arte conoscitiva tutta la parte dispositiva ci pareva che in qualche modo rientrasse nell'allevamento degli animali, <degli animali> da mandra, si capisce; non è così?

So. giov. Sì.

For. E perciò fin d'allora tutti gli animali s'inten- 264
devano divisi in mansueti e selvatici; giacchè quelli, che per natura son capaci d'esser mansuefatti, si chiamano domestici, e quelli che vi resistono, selvatici.

So. giov. Egregiamente.

For. Ora, la scienza, di cui andiamo a caccia, era ed è relativa agli animali domestici, da cercarsi però negli allievi delle mandre.

So. giov. Sì.

For. Non dividiamo dunque, come allora, guardando a tutti gli animali, e neanche affrettandoci per giunger subito all'arte politica; perchè questo ci ha b
fatto incorrere nel caso del proverbio (1).

So. giov. Quale?

For. Che per non essere andati adagio nel dividere ne siamo venuti a capo più tardi.

So. giov. E ben ci sta, ospite.

VIII. — *For.* E sia pure. Di nuovo dunque ingegniamoci di dividere dal principio l'arte dell'allevare in comune; giacchè forse anche questo, a cui tu aspiri, il discorso medesimo, allorchè sia condotto a termine, te lo chiarirà meglio. E dimmi...

So. giov. Che cosa?

For. Questo: se hai più volte da altri udito —
giacchè ben so che a te non è mai accaduto di vedere c
gli addomesticamenti dei pesci nel Nilo e di quelli degli stagni reali; perchè di quelli delle fontane puoi forse averne avuta esperienza.

---

(1) Nel noto proverbio σπεῦδε βραδέως che latinamente suona: *festina lente*.

So. giov. Sicuro; e questi li ho visti, e di quelli ho udito da molti.

For. E di allevamenti d'oche e di gru, anche se non hai girato per le pianure della Tessaglia, hai certo sentito parlare, e credi che ci sieno.

So. giov. Perchè no?

d *For.* Ora, tutto questo te l'ho domandato, perchè dell'allevamento degli animali gregali ce n'è uno per quelli che vivono in acqua e un altro per quelli che camminano in terra.

So. giov. Così è difatti.

For. E non par dunque anche a te che la scienza dell'allevamento in comune sia da bipartire così: attribuendo rispettivamente a ciascun d'essi la parte che gli è propria, chiamando l'una allevamento nell'umido, l'altra allevamento nel secco?

So. giov. A me sì.

e *For.* E così certo anche la scienza regia non cercheremo a quale delle due arti appartenga; giacchè è chiaro ad ognuno.

So. giov. E come no?

For. Ed ognuno poi saprà dividere la specie secca dell'allevamento gregale.

So. giov. E come?

For. Distinguendo gli animali che volano da quelli che camminano.

So. giov. Verissimo.

For. E che poi? Che la scienza politica riguardi animali che camminano, sarà forse oggetto d'indagine? O non credi tu, per così dire, che anche il più sciocco opinerebbe così?

So. giov. Io sì.

For. E l'allevamento degli animali che camminano, come poc'anzi il numero, bisogna far vedere che si può dividere in due.

So. giov. È chiaro.

265 *For.* Ebbene, verso quella parte a cui ci s'è incamminato il discorso, pare a me di veder tendere due vie: l'una più spedita, che separa una parte piccola rispetto ad una grande; l'altra che, come dianzi dice-

vamo doversi tagliare possibilmente per il mezzo, risponde meglio a questo precetto, ma però è più lunga. Possiamo dunque metterci per qualunque delle due vorremo.

So. giov. E che? Per tutt'e due non è possibile?

For. Per tutt'e due insieme? O che bel tipo! Ma per ciascuna a sua volta evidentemente è possibile.

So. giov. Ebbene, quanto a me, io preferisco di b
batterle entrambe, una per volta.

For. Ed è facile, perchè quel che resta è ben poco; da principio invece, ed anche a metà strada, la tua pretesa poteva riuscirci difficile. Ma ora, poichè ti piace così, andiamo prima per la più lunga; giacchè, essendo più freschi, la percorreremo più agevolmente. Bada perciò alla divisione.

So. giov. Di' pure.

IX. — *For.* Quelli che camminano tra' nostri animali domestici, quanti vanno a torma, si presentano per natura divisi in due schiere.

So. giov. Per natura, come?

For. Per essere da natura gli uni senza corna, gli c
altri cornuti.

So. giov. È chiaro.

For. Ora, l'arte di allevare gli animali che camminano, dividila in due e distribuiscila all'una e all'altra parte, valendoti del ragionamento soltanto (1); perchè se volessi dare un nome a ciascuna delle due parti, la cosa ti metterebbe in un imbroglio maggiore del necessario.

So. giov. E allora come bisogna dire?

For. Così: che della scienza di allevare gli animali che camminano, divisa in due parti, l'una è da attribuire alla sezione cornuta della greggia, l'altra a quella senza corna.

So. giov. Sia dunque detto a codesto modo; giacchè d
così è chiarito proprio quanto basta.

---

(1) Spiegando a parole che cos'è, anche se non trovi un nome che la determini chiaramente.

For. E certo il re a sua volta ci appare manifestamente come uno che pascoli una greggia d'animali privi di corna.

So. giov. E come non sarebbe chiaro?

For. Ebbene, spezziamo questa, e proviamoci poi a dare a lui ciò che ne risulta.

So. giov. Appunto.

For. E vuoi tu dividerla <tenendo conto> dell'unghia fessa e dell'unghia compatta? o della generazione promiscua e della generazione esclusiva? Giacchè, credo, tu intendi.

So. giov. Che cosa?

e *For.* Che cavalli ed asini sono per natura atti a generare gli uni dagli altri.

So. giov. Sì.

For. Mentre, quanto alla rimanente greggia degli animali domestici <che ha fronte> liscia, l'una razza non si accoppia con l'altra.

So. giov. Come no?

For. E che? L'uomo politico si vede aver cura... di quale delle due specie? di quella a generazione promiscua o di quella a generazione esclusiva?

So. giov. Evidentemente, di quella a generazione esclusiva.

For. E però questa al pari delle precedenti, com'è naturale, ci bisogna scinderla in due.

So. giov. Bisogna senza dubbio.

266 *For.* E così il genere animale, quanto ce n'è domestico e vivente in gregge, ad eccezione di due specie, lo abbiamo già sminuzzato quasi tutto; giacchè la razza dei cani non merita d'essere annoverata tra gli allievi della mandra (1).

---

(1) « Di questo luogo si dànno due interpretazioni. L'una, la vera e più comune, dallo SCHLEIERMACHER fino al CAMPBELL e al JOWETT è la seguente. L'affermazione del Forestiero, essere la divisione esaurita all'infuori di due specie sole, e la esclusione della specie cane, indicano che qui siamo ridotti veramente a dover cercare in confronto dell'uomo non un complesso di specie, ma una sola altra specie nel senso che diamo noi a questa parola. Se l'una delle due è l'uomo, quale sarà allora l'altra? Non resta che il porco. Vero è che il WINCKELMANN pensò alla scimia; ma allora del porco che ne facciamo, non potendo le specie esser più di due? La scimia

So. giov. No, di sicuro. Ma queste due specie poi in che senso le divideremo?

For. In quel senso in cui è anche giusto che d'vidiate Teeteto e tu, poichè tutti e due v'intendete di geometria.

So. giov. In quale?

For. Nel senso appunto della diagonale, e poi, daccapo, nella diagonale della diagonale.

So. giov. Come hai detto?

For. La natura che il genere umano possiede, b
quanto al camminare ha forse carattere diverso dalla diagonale che è radice d'un quadrato di due piedi? (1).

So. giov. Non certo diverso.

For. E senza dubbio la natura del genere rimanente è, viceversa, in potenza la diagonale della nostra diagonale, se consta di due volte due piedi.

So. giov. E come no? Ora capisco abbastanza ciò che vuoi dire.

For. Ebbene, oltre a ciò non vediamo, Socrate, come in queste divisioni ci sia occorsa di nuovo
un'altra di quelle cose che si citano come le più atte c
a destare il riso?

So. giov. E quale?

For. Il nostro genere umano fu dalla sorte desti-

---

può benissimo non esser stata tenuta in conto da Platone, o la ritenne da escludersi per ragione analoga al cane, cioè che, in quanto sia animale domestico, non è da greggia, come bene mi nota il prof. BIGNONE. L'altra interpretazione, sostenuta dallo STALLBAUM, si è che qui il porco non c'entri, ma si parli in genere della divisione in bipede e quadrupede, e che il ridicolo, che Platone poi ci trova, non si riferisca alla gara tra l'uomo e il porco, ma a una partizione successiva dei bipedi in pennuti ed implumi, uomo ed uccelli. Il JOWETT poi tiene una via di mezzo, e pure ammettendo che qui si parli del porco, crede che a p. 266 c si venga a parlar degli uccelli. Ma senza dire che in tal caso la partizione, che il Forestiero dice espressamente esser ultima, tornerebbe penultima, abbiamo la prova che gli uccelli invece qui non c'entrano; essi sono stati infatti espressamente eliminati già a pag. 264 e. » (FRACCAROLI)

(1) « Nel Menone, p. 82 sgg., si dimostra che il quadrato costruito sulla diagonale di un altro quadrato è equivalente al doppio di esso primo quadrato. Posto come unità il quadrato di un piede, sulla sua diagonale si potrà costruire il quadrato di due piedi, o in altre parole essa diagonale è radice quadrata di due piedi: così la diagonale di questo nuovo quadrato sarà radice di quattro piedi, e così via. In parole semplici: l'uomo ha due piedi, il porco il quadrato di due, cioè quattro. » (FRACCAROLI)

nato ad entrare in concorrenza con quel genere di esseri che è il più semplice ed insieme il più facile <a dominarsi> di tutti (1).

So. giov. E vedo che c'è accaduto anche in modo assai strano.

For. E che poi? Non è naturale che il più lento arrivi ultimo?

So. giov. Sì, questo è sicuro.

For. E non pensiamo poi altresì che il re fa una figura anche più ridicola correndo insieme con la sua greggia, e in questa corsa gareggiando con quello tra
d gli uomini che dal canto suo s'è più di tutti allenato alla vita semplice? (2).

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. Giacchè ora, Socrate, è più evidente ciò che s'è detto allora nella ricerca del sofista.

So. giov. E che cosa?

For. Che un cosiffatto metodo di ragionare non fa nessun maggior conto di ciò che è più o men dignitoso, nè spregia ciò che è più piccolo in confronto di ciò che è più grande; ma sempre per la propria via fila diritto verso la verità assoluta.

So. giov. È naturale.

For. Dopo ciò dunque, affinchè tu non mi prevenga chiedendomi quale sia allora la via più breve <a cui accennavo> per giungere alla definizione del
e re, vuoi che ti preceda io stesso?

So. giov. Molto volentieri.

For. Orbene, io dico che allora conveniva subito distinguere il genere de' pedestri in bipede e quadru-

---

(1) Posto che l'interpretazione più probabile di p. 266 a è che all'uomo si contrapponga il porco, poichè dell'uomo nel ' Teeteto ' (cap. XXIV p. 174 d) si dice che è un animale riottoso ed insidioso, gli epiteti di γενναῖος e εὐχερής che qui si danno al porco, non possono essere intesi, come nota il Fraccaroli, se non nel significato di ' ingenuo ' o ' semplicione ' e ' facile a dominarsi ', che ben si addicono alla natura di quell'animale.

(2) E se è già ridicola questa gara di corsa tra l'uomo e il maiale, anche più ridicola è la figura che ci fa il re costretto nella sua maestà a contendere in condizioni sfavorevoli con uno de' più umili tra' suoi sudditi e servi: Ulisse accoppiato con Eumeo. Anche nel ' Teeteto ' (cap. XXIV p. 174 d) il re è paragonato al porcaio.

pede; e, riconosciuto che <in ciò> l'uomo si trova
ancora unito dalla sorte soltanto coi volatili, dividere
nuovamente la greggia bipede in nuda e pennuta (1);
e così, divisa questa e fin da quel momento chiarita
l'arte di pascere uomini; prender l'uomo politico e
regio, e, impostoglielo come auriga, affidargli le redini
della città, come a colui di cui questa scienza è propria. 267

So. giov. Benissimo; e come d'un debito, tu m'hai reso il conto, dopo di avervi aggiunto la digressione a titolo d'interesse, e <così> averlo saldato completamente.

X. — *For.* Su dunque, rifacendoci dal principio sino alla fine, ricapitoliamo il discorso circa il nome da dare all'arte dell'uomo politico.

So. giov. Ricapitoliamo dunque.

For. Ebbene, fin dal principio <dicevamo che>
della scienza conoscitiva una parte, secondo noi, era
la dispositiva, e di questa la parte autodispositiva è
stata così detta per analogia. L'arte dell'allevare ani- b
mali, <come> una non piccolissima specie, è stata
a sua volta scissa dall'autodispositiva; e una specie
dell'arte d'allevare animali era l'arte di allevar gregge;
e di questa, daccapo, metà quella di pascere animali
che camminano; da questa poi è stata in primo luogo
tagliata via l'arte dell'allevare gli animali privi di

---

(1) « È impossibile spiegare questo passo in modo da scagionare il Forestiero di inesattezza. O egli ha dimenticato che la classe dei pennuti era stata esclusa (p. 264 e), o di proposito comincia la via più breve da un punto antecedente a quello dove egli ha notato che c'eran due vie. E forse a questo accennano le parole τότε εὐθύς (cf. supr. 263 e). In tutti i casi la parola πεζόν ⟨'animale pedestre di terra'⟩ è usata qui in senso diverso da quello di sopra ⟨p. 264 e: 'animale che cammina'⟩, dove era opposto a quegli stessi volanti che qui sono inclusi in essa. πεζόν qui vale ξηροβατικόν ⟨'che vive sul secco'⟩ ed è opposto ad ἔνυδρον ⟨'che vive nell'acqua'⟩... Queste leggiere inesattezze forse non derivano da negligenza: esse dipendono piuttosto dall'istintiva tendenza in Platone di evitare una eccessiva esattezza che non sarebbe stata naturale in una conversazione. » (CAMPBELL) — « Con tutti e due i processi ⟨col più lungo come col più breve⟩ si arriva sempre all'animale bipede implume, per la qual definizione restò famoso lo scherzo di Diogene che ⟨nella scuola di Platone⟩ portò un pollo spennacchiato. » (FRACCAROLI)

corna. Di questa a sua volta la parte <da separare> deve per necessità essere intrecciata con non meno di tre fili, ove si voglia comprenderla sotto un sol nome, chiamandola scienza del pascolare una specie a generazione esclusiva. <Da ultimo> la sezione staccata
c da questa, la parte del pascolare uomini, unica rimasta ancora nella greggia bipede, questa è precisamente quella che si era cercata, e si chiama ad un tempo egualmente regia e politica.

So. giov. Così per l'appunto.

For. Però, Socrate, è poi vero che questo compito così, come ora hai detto, sia stato anche assolto da noi?

So. giov. Che compito?

For. Che si sia esposto in modo affatto esauriente ciò che ci eravamo proposto? O in questo soprattutto la ricerca è risultata manchevole: che il ragionamento
d s'è in qualche modo avviato, ma non s'è però interamente compiuto?

So. giov. Come hai detto?

For. Io m'ingegnerò di chiarire ancora meglio a noi due proprio ciò che ora ho in mente.

So. giov. Di' pure.

For. Dunque delle arti concernenti la pastorizia, che poc'anzi ci sono parse molte, una era la politica, ed era cura d'una greggia determinata?

So. giov. Sì.

For. E questa il ragionamento l'ha definita, non già allevamento di cavalli o d'altre bestie, ma scienza d'allevare uomini in comune.

So. giov. Così.

e **XI.** — *For.* Consideriamo pertanto ciò che costituisce la differenza tra gli altri pastori tutti ed i re.

So. giov. Che cosa?

For. Se in competizione con gli altri <pastori> c'è chi, portando il nome di un'altra arte, asserisca e presuma di cooperare in comune con qualcuno di loro nell'allevamento della greggia.

So. giov. Come dici?

For. Per esempio, i mercanti, gli agricoltori, i panet-
tieri tutti, e oltre a questi i maestri di ginnastica e
la classe dei medici sai bene che ai pastori di gregge
umane, a cui abbiamo dato il nome d'uomini poli-
tici; tutti costoro contrasterebbero con ogni argomento, 268
<sostenendo> che sono essi piuttosto che curano l'al-
levamento degli uomini, e non solo delle gregge umane,
ma anche quello dei loro governanti?

So. giov. E non trovi che direbbero bene?

For. Forse; ma questo lo vedremo <in seguito>.
Intanto però quest'altro noi lo sappiamo: che a un
bifolco nessuno muoverà mai contestazioni su nes-
suno di codesti punti, ma il bovaro è lui nutritore
della greggia, lui medico, lui, direi, paraninfo; e pe' b
parti e per le gravidanze è il solo esperto d'ostetricia.
Aggiungi che, in fatto di giochi e di musica, per quel
tanto che i suoi allievi sono per natura capaci di
gustarne, nessun altro meglio di lui sa confortarli e,
blandendoli, ammansirli, trattando nel miglior modo
possibile, sia con strumenti sia con la sola bocca, quel
genere di musica che più si confà alla propria greggia.
E così anche per gli altri pastori il costume è lo stesso.
Non è così?

So. giov. Così proprio.

For. Come dunque il nostro discorso intorno al
re potrà sembrare diritto e sincero, quando lo poniamo
unico pastore e nutritore della greggia umana, trasce-
gliendolo di mezzo ai mille altri che gliene contendono c
il vanto?

So. giov. In nessun modo.

For. Sicchè poco fa temevamo a ragione sospet-
tando di avere forse nel discorrere colto, sì, una certa
forma di regalità, ma non esser ancora riusciti a deli-
neare con precisione l'uomo politico <e non potervi
riuscire> fino a che, eliminati quanti si affollano in-
torno a lui e presumono d'essergli compagni nell'arte
del pascolo, e separatolo da essi, non potremo presen-
tarlo schietto e da solo.

So. giov. È giustissimo infatti. d

For. Questo è dunque, Socrate, ciò che dobbiamo fare, se proprio sul finire non vogliamo far vergogna al nostro ragionamento.

So. giov. Ma è ciò che non bisogna permettere in alcun modo.

XII. — *For.* Di nuovo dunque è necessario rifarci da un altro principio e procedere per una via diversa.

So. giov. E quale?

For. Mescolandovi, sto per dire, una facezia; giacchè dobbiamo servirci di un lungo tratto d'un gran mito, e poi, come prima, togliendo via sempre
e parte da parte, giungere alla vetta che si cerca. Dobbiamo dunque farlo?

So. giov. Indubbiamente.

For. Ma tu presta bene attenzione al mio mito, come i ragazzi; chè non son certo molti anni da che hai rinunziato ai giuochi della fanciullezza.

So. giov. Di' pure.

For. Ci sono state dunque, e ancora ci saranno, tante e tante cose meravigliose di quelle che ci furono tramandate ab antico; e famoso, tra le altre, è il prodigio che si narra a proposito della lite fra Atreo e Tieste. Devi infatti averne sentito parlare, e ricorderai quel che dicono fosse avvenuto allora.

So. giov. Tu vuoi forse accennare al prodigio dell'agnello d'oro (1).

For. A questo no, ma all'inversione del tramonto
269 e del sorgere del sole e degli altri astri: come, cioè, donde sorgono ora, lì allora tramontassero, mentre sorgevano invece dal punto opposto; e come allora,

(1) La versione di questo prodigio, a cui Platone accenna, è quella data in uno scolio al v. 988 dell' 'Oreste' di Euripide. Ermes per vendicare la morte di suo figlio Mirtilo, gittato in mare da Pélope, figliuolo di Tántalo e padre di Atreo, fece nascere nella greggia di costui un agnello dal vello d'oro; e quando Atreo in appoggio del proprio diritto alla successione paterna, volle addurre questo prodigio come prova del favore degli dei, il fratello Tieste persuase Aerope, moglie di Atreo e quindi sua cognata, a consegnargli l'agnello, sicchè Atreo correva pericolo di perdere il trono, se Zeus per attestargli la sua protezione non avesse fatto un altro miracolo, quello di mutare in senso opposto il corso del sole e delle Pleiadi.

la divinità, rendendo testimonianza ad Atreo, mutasse quello stato di cose nella forma presente.

So. giov. Difatti, si racconta anche questo.

For. E così anche del regno che tenne Crono abbiamo udito da molti.

So. giov. Anzi da moltissimi. b

For. E che poi? Che quei primi uomini nascessero dalla terra e non si generassero gli uni dagli altri, <non lo hai anche sentito dire>?

So. giov. Anche questa, certo, è una delle storie che si raccontano ab antico.

For. Orbene, queste cose derivano tutte quante
dallo stesso caso; ed oltre a queste, infinite altre
anche più meravigliose di queste; senonchè per il
gran tempo trascorso di talune s'è perso il ricordo,
ed altre si narrano in modo frammentario, ciascuna
da sè, senz'alcun nesso tra loro. Del caso poi, che fu c
cagione di tutti questi effetti, nessuno ha discorso,
e bisogna esporlo ora; giacchè, quando sia narrato,
servirà a porre in chiaro la figura del re.

So. giov. Hai detto benissimo. Ed ora parla, senza trascurar nulla.

XIII. — *For.* Sta' dunque a sentire. Giacchè questo
universo talvolta Iddio stesso lo guida nel suo cammino
e nel suo girare, talvolta invece lo lascia libero,
allorchè i periodi del tempo, che gli è assegnato,
abbiano raggiunto la loro misura; ed esso di per se
stesso riprende a girare in senso contrario, come essere
vivente ch'egli è e dotato d'intelligenza per opera di d
colui che lo costituì dall'origine. E questo suo tornare
indietro gli è necessariamente connaturato per la seguente ragione.

So. giov. E quale?

For. Durar nell'identico stato, nelle identiche relazioni ed essere identico sempre si addice soltanto alle cose più divine tra tutte, laddove la natura del corpo non è di quest'ordine. Ora, ciò a cui abbiamo dato nome di cielo e di mondo ottenne molti e magnifici doni da chi lo generò; ma, ad ogni modo, è partecipe

anche di corpo; cosicchè, se per esso divenire esente da mutazioni era addirittura impossibile, nondimeno, per
e quanto gli è dato, come può meglio si muove d'un solo movimento nello stesso luogo ed allo stesso modo. Perciò ebbe in sorte di rifare il suo giro in senso inverso, come la più piccola mutazione possibile del suo proprio moto. Senonchè il volgere sempre se stesso di per sè non è forse concesso ad alcuno, fuorchè a colui che a sua volta è guida di tutte le cose che son mosse; ma a costui muovere talora per un verso e poi, daccapo, pel verso contrario, non è lecito. Per tutto ciò dunque nè convien dire che il mondo stesso si volga sempre da sè, nè, viceversa, che sia sempre interamente volto dalla divinità in due direzioni opposte; nè, daccapo,
270 che lo volgano due iddii animati da un pensiero avverso tra loro; ma che, come fu detto or ora, ed è la sola possibilità che resta, talora sia diretto da un'altra causa divina, riacquistando il vivere e ottenendo dal demiurgo un'immortalità che si rinnova (1); e talora, quando sia lasciato libero, vada esso stesso da sè, abbandonato nel momento opportuno in siffatta condizione, da poter camminare indietro per molte miriadi di giri, perchè, grandissimo, com'è, ed equilibratissimo, gira su un piede piccolissimo.

b *So. giov.* Mi pare che tutto ciò che hai esposto sia detto in realtà con molta verosimiglianza.

XIV. — *For.* Sicchè, riflettendoci, da ciò che s'è detto cerchiamo d'intendere quale sia quel caso che affermavamo esser cagione di tutte queste meraviglie. Ed è in sostanza questo...

So. giov. Quale?

For. L'andare il moto dell'universo talvolta nel senso in cui gira ora, e talvolta in senso opposto.

So. giov. E come?

For. Questa inversione dobbiamo considerarla come
c il maggiore e il più perfetto di tutti i rivolgimenti che avvengono nel cielo.

---

(1) « Qui, come nel 'Timeo' p. 14 a, l'universo deve l'immortalità interamente al suo creatore. » (CAMPBELL)

So. giov. È ovvio.

For. E grandissime quindi dobbiamo ritenere che sieno le mutazioni che allora avvengono in noi abitanti al didentro di esso.

So giov. Ovvio anche questo.

For. Ora, mutazioni grandi e molte e d'ogni specie, ove concorrano insieme, non sappiamo noi forse che la natura degli esseri viventi le sopporta con difficoltà?

So. giov. E come no?

For. E però allora non solo avvengono distruzioni d
grandissime degli altri animali, ma anche del genere
umano in particolare non sopravvive che poco. E su'
superstiti si accumulano molti altri casi meravigliosi
e nuovi, ma il più grave è questo, ed è conseguenza
dell'inversione nel moto dell'universo, allorquando si
verifica il rivolgimento contrario a quello che è stabilito ora.

So. giov. E qual è?

For. In primo luogo <allora> quell'età, che ciascuno dei viventi aveva, si fermava per tutti, e tutto
quanto era mortale cessava immediatamente dal procedere verso un'apparenza di maggiore vecchiezza; e,
cambiando di bel nuovo direzione in senso contrario,
ridiveniva come per natura più giovane e più molle. e
I capelli bianchi de' più anziani annerivano; e a lor
volta di quelli che avevano barba le guance, lisciandosi, restituivano ciascuno alla passata freschezza; e
i corpi degli adolescenti, ritornando glabri e più piccoli a misura che passavano i giorni e le notti, riprendevano via via la natura del neonato, assimilandoglisi
e nell'anima e nel corpo; dopo di che, consumandosi
interamente, scomparivano addirittura. Così pure il
cadavere di quelli, che a quel tempo finivano di morte
violenta, soggetto a tutti i medesimi effetti, ben presto
in pochi dì si disfaceva e spariva. 271

XV. — *So. giov.* E qual era allora, ospite, la generazione dei viventi? e in che modo si generavano gli uni dagli altri?

For. È chiaro, Socrate, che nella natura di allora

la generazione degli uni dagli altri non aveva luogo;
e quella razza di terrigeni, che si dice esserci stata
una volta, era appunto questa: la <stirpe> che a
quel tempo rigermogliò dalla terra, e viveva nel ricordo
dei nostri progenitori più antichi, i quali in sul finire
di quel primo rivolgimento toccarono il periodo che
b segui e nacquero all'inizio di questo; giacchè furon co-
storo che si fecero a noi banditori di questi racconti, a'
quali ora da molti si nega fede, senza una buona ragione.
Conviene infatti, io credo, riflettere a ciò che ne con-
segue. Perchè con l'andare dei vecchi verso la natura
della fanciullezza ne segue che, viceversa, dai morti
e giacenti sotterra altri, in quel mondo di là, ricosti-
tuendosi e rinascendo alla vita, seguano il rivolgi-
mento della generazione che si girava in senso opposto;
e che coloro i quali, giusta questa ragione, dalla terra
c necessariamente nascevano, abbiano avuto così il loro
nome di terrigeni ed il loro perchè, quanti almeno di
loro un dio non trasferì ad altra sorte.

So. giov. Difatti, è proprio questo ciò che consegue
a quel che prima si è detto. Ma quel tenore di vita, che
tu asserisci esserci stato sotto la signoria di Crono, aveva
luogo in quei rivolgimenti d'allora, o in questi nostri?
Poichè la conversione degli astri e del sole evidente-
mente accade tanto dall'un moto all'altro, quanto
viceversa.

For. Hai seguito a meraviglia il mio discorso.
d Orbene, ciò che domandavi sul prodursi ogni cosa
spontaneamente per gli uomini, non si convien punto
al moto qual è ora in atto; ma era anch'esso proprio
di quello anteriore. Giacchè allora in primo luogo Iddio
stesso curava e governava tutto intero quel moto
circolare, mentre poi allo stesso modo, regione per
regione, tutte le parti del mondo erano distribuite
sotto il governo di <singoli> dei. E così pure gli ani-
mali secondo le razze e le gregge, come pastori divini
se le eran divise de' demoni, ciascuno bastevole ad
ogni bisogno di quella singola greggia ch'e' pascolava;
e cosicchè nè v'era nulla di selvatico, nè si divoravan
l'un l'altro, e guerra o discordia non era in nessun

modo tra loro; e ci sarebbero a dire tante e tante altre
cose che conseguivano da un ordinamento siffatto.
Ciò che poi si racconta della vita facile e spontanea
degli uomini, si dice per questo: Iddio li governava,
sopraintendendo egli stesso, così come ora gli uomini,
che sono una specie d'animali diversa e più divina,
ne governano altre da meno di loro; e poichè il dio
stesso li reggeva, non v'erano costituzioni, e non pos-
sedevano nemmeno nè mogli nè figli; perchè rinasce- 272
vano tutti dalla terra, senza nessun ricordo degli
eventi anteriori. Senonchè, mentre mancavano di tutto
questo, avevano però frutti copiosi e dagli alberi e
da molte altre piante, non ottenuti per mezzo del-
l'agricoltura, ma perchè la terra spontaneamente li
produceva. E nudi e senza coperte vivevano per lo
più all'aria libera, giacchè le stagioni erano temperate
in guisa da non riuscir loro moleste, e i loro giacigli
erano soffici, perchè la terra germogliava erba abbon-
dante. Ecco, Socrate, qual era la vita sotto il governo b
di Crono; quale poi sia questa che si dice sotto il go-
verno di Zeus, questa d'ora, per esserne tu stesso testi-
mone la conosci. E potresti e vorresti giudicare quale
delle due sia la più felice?

So. giov. Oh, no!

For. E vuoi perciò che in qualche modo te lo de-
cida io?

So. giov. Volentierissimo.

XVI. — *For.* Ebbene, se codesti alunni di Crono, che
avevano tanto agio e facilità di poter ragionare non
solo con gli uomini, ma anche con le bestie (1), si
servivano di tutti questi vantaggi per filosofare, con- c
versando e con le bestie e tra loro, e cercando d'appu-
rare da ogni natura se qualcuna, fornita d'un proprio
potere, sentisse a preferenza delle altre ciò che con-

(1) « Le tracce di questo fatto nella mitologia tradizionale scarseggiano. (Cfr. per altro le storie di Procne, Filomela e sim.) Ma le favole di Esopo e il ciclo a cui appartengono... erano sufficienti a suggerirne l'idea a Platone. » (CAMPBELL)

ferisce ad arricchire l'intelligenza; si può facilmente
giudicare che quelli d'allora, quanto a felicità, supe-
ravano infinitamente questi d'ora. Ma se, rimpinzati
a sazietà di cibi e di bevande, discorrevano tra loro e
con le bestie di cose [favolose], quali eziandio ora si
d raccontano di loro, anche in tal caso, per dirti chiara
la mia opinione, il giudizio è molto facile. Ad ogni
modo, questo punto lasciamolo pure in sospeso, fino
a che non ci appaia qualche testimone capace d'in-
formarci, se quelli d'allora avevano il cuore alle scienze
ed all'utilità dei discorsi; e parliamo intanto di ciò
per cui abbiamo ridestato questo mito, affinchè dopo si
possa venire a capo di quel che segue. — Difatti, poichè
questo periodo ebbe il suo compimento, e bisognava
che la mutazione avvenisse, e già anche tutta la stirpe
terrigena si era consumata, perchè ciascun'anima,
e caduta in terra come seme, aveva pagato il suo debito
di tutte le incarnazioni che erano preordinate per
essa (1); in quel preciso momento il nocchiero del-
l'universo, lasciato, per così dire, il manubrio del
timone, si ritirò nella propria specola; e il mondo fu
daccapo rivolto indietro dal destino nonchè da quel-
l'impulso che era connaturato in esso. Ed allora tutti
gli dei, che nei singoli luoghi dividevano il comando
col demone supremo, conosciuto appena un tale avve-
nimento, sciolsero a loro volta dalla propria cura le
273 parti del mondo. E questo, volgendosi indietro, <so-
spinto> in due direzioni contrarie dal moto che comin-
ciava e da quello che finiva, in quest'urto produsse
in se medesimo uno scotimento grande e cagionò di
nuovo un'altra distruzione d'ogni sorta di viventi. Ma
dopo ciò, trascorso un tempo adeguato, il mondo, ces-
sando oramai dagli sconvolgimenti e dal tumulto e
dai tremuoti, ricomposto in calma, si mosse ordinato
nel proprio corso abituale, avendo egli medesimo cura
b e dominio e sulle proprie cose e su se stesso, memore,
per quanto poteva, degl'insegnamenti del padre e

(1) Accenno alla dottrina della trasmigrazione delle anime, su cui Platone torna in più luoghi.

demiurgo. E dapprima vi si atteneva più scrupolosa-
mente, da ultimo più fiaccamente; del che gli era cagione
l'elemento corporeo della sua compagine, insito nella
sua originaria natura, partecipe, com'era, di molto
disordine, prima d'arrivare all'ordine presente. Giacchè
a colui che lo compose, <il mondo> deve il possesso
di quanto ha di bello; ma dalla sua precedente condi-
zione (1), quanto di male e d'ingiusto si genera nel- c
l'universo, tutto questo ed egli stesso lo ha da essa e
lo riproduce negli esseri viventi. Allorchè dunque sotto
<la guida> del timoniere nutriva questi viventi che
portava in sè, trascurabili erano i mali e grandi i beni
che partoriva; separandosi invece da lui, durante il
tempo immediatamente prossimo a questa sua messa
in libertà tutto compie sempre nel miglior modo pos-
sibile; ma col trascorrere del tempo e con l'ingenerarsi
in lui dell'oblio, sempre più predomina la condizione
dell'antico disordine, finchè da ultimo <questa> fio- d
risce addirittura; ond'egli, commischiando in sè pic-
coli beni ed una larga mistura de' contrarî, incorre
nel rischio d'andare in rovina ed egli stesso e le cose
che sono in lui. Perciò anche allora il dio, che lo aveva
ordinato, vedendolo in difficoltà, premuroso perchè,
violentemente sbattuto da quella tempesta di disordine,
non si sommerga, dissolto, nel pelago infinito della
disuguaglianza; risedutosi al timone, dopo d'aver ripa-
rato ciò che nel giro precedente, in cui andava da solo, e
s'era guasto e disciolto, gli ridà ordine; e, rimettendolo
sulla buona via, lo rende immortale ed immune da
vecchiezza. — Questo, dunque, s'è detto a conclusione
di tutto; ma a chiarire la figura del re è pur bastevole
per chi lo riannodi a quel che s'è detto precedentemente.
Chè, rivoltosi il mondo per la via che mena alla genera-
zione attuale, s'arrestava daccapo anche il corso della
vita e presentava fatti nuovi, opposti a quelli di prima.
Giacchè que' viventi, i quali per la piccolezza <a cui
s'eran ridotti> erano sul punto di scomparire, cresce-

(1) Con questa espressione Platone allude allo stato primordiale e caotico della materia cosmica.

vano, mentre i corpi, di recente nati dalla terra canuti,
di nuovo, morendo, discendevano sotterra. E muta-
274 vano del pari tutte le altre cose, imitando e seguendo
la sorte dell'universo; e così anche ciò, che si riferisce
alle gravidanze, ai parti, all'allevamento, imitava e
seguiva per necessità <l'esempio del> resto. Difatti
non v'era più modo che il vivente nascesse in terra
per opera d'altri elementi; ma come al mondo era
stato imposto d'esser lui padrone assoluto del proprio
cammino, così allo stesso modo dietro un simile im-
pulso anche alle sue parti veniva imposto di produrre,
generare e nutrire <ogni cosa>, per quanto era pos-
b sibile, da loro stesse. — Ed ora eccoci di già proprio
al punto, in vista del quale tutto il nostro discorso
ha preso le mosse. Giacchè, se intorno agli altri animali
ci sarebbe da discorrer molto ed a lungo, da quali
<condizioni> e per quali cause ciascuno si fosse mu-
tato; intorno agli uomini si può dire qualcosa di più
breve e meglio a proposito. Poichè, diserti della cura
del demone che ci possedeva e custodiva; per essersi
a lor volta inselvatichita la maggior parte degli ani-
mali, quanti erano di natura cattiva, gli uomini, dive-
c nuti essi medesimi deboli ed indifesi, erano sbranati
da quelli, e per giunta in quei primi tempi non avevano
nè mezzi nè arti, in quanto l'alimento spontaneo era
venuto lor meno, ed essi non sapevano ancora pro-
cacciarselo, per non esservi prima nessuna necessità
che ve li costringesse. Per tutte queste ragioni erano
in gravi difficoltà. E però quelli, che ab antico son detti
doni degli dei, ci furono donati con l'insegnamento
e la disciplina indispensabile: il fuoco da Prométeo,
le arti da Efesto e dalla sua compagna d'arti <Atena>;
d e poi anche i semi e le piante da altri (1). E così tutte
quante le cose, che han concorso a provvedere alla vita
umana, di qui trassero origine, dal dì che da parte
degli dei cessò, come si è detto or ora, quella loro cura
per gli uomini, e bisognò che questi da sè si costituis-
sero un tenore di vita ed una cura <di loro medesimi>

(1) Quali, per esempio, Demetra e Cora, Triptólemo, Dióniso.

a somiglianza dell'universo, che noi, imitando e seguendo per tutta la distesa del tempo, come allora a quel modo, così ora a questo viviamo e nasciamo. —
E, circa il mito, si faccia qui punto; ma cerchiamo di e
metterlo a profitto per vedere quanto erravamo nel discorso precedente, rappresentandoci, come avevamo fatto, l'uomo regio e politico.

XVII. — *So. giov.* Come dunque e in che misura dici tu che ci sia occorso d'errare?

For. Abbastanza lieve in un certo senso, ma in un altro assai grave e di gran lunga maggiore e più che non mi paresse allora (1).

So. giov. O come?

For. In quanto che, domandati del re e del politico secondo il giro presente del mondo e la presente generazione, noi invece abbiamo additato quello che durante il periodo contrario era pastore della greggia umana d'allora, e, <peggio,> un dio in cambio d'un
mortale; e così siamo andati, e molto, fuori di strada. 275
In quanto poi ad averlo presentato come reggitore di tutta intera la città, senza per altro avere esposto in che modo; con questo, daccapo, s'è detto cosa vera, ma non tutto e nemmeno chiaramente; e perciò anche in questo caso l'errore nostro è stato men grave che in quello.

So. giov. È vero.

For. Dobbiamo dunque, se non erro, definire prima il modo di regger lo Stato per poter poi aspettarci d'aver così compiutamente definito l'uomo politico.

So. giov. Benissimo.

---

(1) « Parlando del re come pastore di uomini noi abbiamo errato in due sensi: in primo luogo, perchè, affermando che il suo governo si estendeva sull'intero Stato, non definimmo con sufficiente precisione il modo del suo governo; sicchè la nostra definizione includeva certe funzioni che appartengono ad altri artefici; e poi (e qui è l'errore più grave), perchè confondemmo l'uomo di Stato del ciclo presente col pastore divino dell'età dell'oro. » (CAMPBELL). — Si cercava un'immagine del re filosofo; l'immagine s'è trovata, ma tale da trascendere di gran lunga quello che può essere un re che sia uomo e non dio.

For. Questa è dunque la ragione per la quale abbiamo addotto anche il mito, affinchè ci dimostrasse come all'allevamento d'una greggia non solo tutti presumono di contribuire insieme con l'uomo che ora si cerca, ma potessimo anche discernere in modo più evidente appunto <la figura di> colui a cui solo si addice, sull'esempio dei pastori e dei mandriani, poichè ha cura dell'allevamento umano, di meritar <l'onore di> questo titolo.

So. giov. Giustamente.

For. Ora io credo, Socrate, che questa figura del pastore divino sia troppo augusta per esser paragonata col re; e che al dì d'oggi gli uomini politici di qui sieno ben più simili per natura ai sudditi e più vicini a costoro pel modo come sono educati ed allevati.

So. giov. Senza dubbio.

For. Bisogna per altro esaminarli nè più nè meno, o che per natura sieno così, o che sieno a quell'altro modo.

So. giov. E come no?

For. Rifacciamo dunque la via a questo modo qui. Giacchè quell'arte che abbiamo detta autodispositiva
d rispetto agli animali, <arte> che non li governa singolarmente, ma collettivamente, e la dicemmo subito allora arte di allevar gregge... Te ne ricordi, non è vero?

So. giov. Sì.

For. Ebbene, su questa in qualche modo eravamo caduti in errore; poichè l'uomo politico non l'abbiamo in essa punto compreso e neppur nominato; anzi per via di quella denominazione ci è sfuggito, senza che ce ne fossimo accorti.

So. giov. Come?

For. Allevare ciascuno le proprie gregge è in un certo senso comune a tutti gli altri pastori, non però all'uomo politico, e tuttavia gliene abbiamo apposto il vocabolo, mentre si doveva apporgliene uno che fosse
e comune a tutti.

So. giov. È vero, purchè per avventura ci sia.

For. E come, per esempio, il prestar servigi non

sarebbe qualcosa di comune a tutti, senza specificare se si tratti di allevamento o di qualche altra azione particolare? Se invece l'avessimo chiamata arte di governare la greggia o di provvedere ai suoi bisogni o anche d'averne cura; con questa denominazione generica potevamo involgervi anche il politico insieme con gli altri, poichè era questo ciò che il ragionamento esigeva.

XVIII. — *So. giov.* Perfettamente. Ma, daccapo, la di- 276
stinzione che seguiva, come avrebbe potuto aver luogo?

For. Se, allo stesso modo come prima distinguevamo l'arte di allevare le gregge rispetto ai camminanti ed agl'implumi ed ai non promiscui e senza corna, secondo queste medesime differenze avessimo, credo, distinto anche il governo delle gregge; avremmo potuto comprendere egualmente nella nostra definizione così la potestà regia d'ora come quella del tempo di Crono.

So. giov. Pare; tuttavia aspetto ancora di sentire ciò che ne segue.

For. È chiaro che, quando le si fosse dato questo nome di arte del governare le gregge, non ci sarebbe
potuto accader mai che alcuni impugnassero che ciò b
non sia neppure addirittura un prendersi cura, come allora giustamente s'impugnò che in noi (1) non vi fosse nessun'arte degna di questo appellativo di allevatrice; e che, ove mai ve ne fosse qualcuna, questa si addicesse prima e meglio a molti altri, piuttosto che a qualcuno dei re.

So. giov. Giustissimo.

For. Ma cura di tutta intera la comunità umana nessun'altra arte potrebbe pretendere di dirsi, meglio
e prima dell'arte regia e dominatrice di tutti gli uomini. c

So. giov. Dici benissimo.

For. Ma dopo ciò, Socrate, non riflettiamo che proprio in sul concludere abbiamo commesso daccapo un grosso errore?

So. giov. Quale?

---

(1) « Cioè nel nostro soggetto, nel re. » (FRACCAROLI)

For. Questo: che se anche fossimo stati persuasi che ci fosse ad ogni modo un'arte alimentatrice della greggia bipede, non per ciò si sarebbe dovuto chiamarla senz'altro regia e politica, quasi che l'avessimo perfettamente definita.

So. giov. E perchè?

For. <Perchè> innanzi tutto, come dicevamo, bisognava mutarle il nome, tirandolo piuttosto alla cura che al nutrimento, e poi dividere quest'arte; giacchè potrebbe ammettere ancora non piccole sezioni.

So. giov. Quali?

For. In quanto, credo, avremmo potuto distinguere tra pastore divino e curatore umano.

So. giov. È giusto.

For. E di nuovo quest'arte della cura, già separata, era necessario dividerla in due.

So. giov. In che modo?

For. Distinguendo ciò che è violento da ciò che è volontario.

So. giov. E perchè?

For. <Perchè> anche qui, credo, prima, commettendo un errore con più leggerezza che non si dovesse,
e abbiamo accoppiato insieme re e tiranno, sebbene sieno differentissimi in se stessi e nel modo di reggere di ciascuno dei due.

So. giov. Vero.

For. Ma ora, di nuovo, correggendoci, come ho detto, non divideremo in due la cura umana del governare, distinguendola in violenta e volontaria?

So. giov. Senza dubbio.

For. E chiamando tirannide il governo de' violenti, arte politica quello che è volontario e si esercita su gregge di bipedi volontariamente <soggetti>; colui che a sua volta possiede quest'arte e questa cura non dichiareremo che sia davvero e re ed uomo politico?

277 XIX. — *So. giov.* E così probabilmente, ospite, riuscirebbe compiuta la nostra definizione dell'uomo politico.

For. Sarebbe per noi una gran bella cosa, Socrate. Però è necessario che ciò non paia solo a te, ma a me

ed a te in comune. Ora invece, a parer mio, non mi
sembra ancora che il re abbia per noi una figura ben
definita, ma come gli scultori talvolta per la fretta
inopportuna di aggiungere più e maggiori ornamenti
che non sia necessario a ciascuna delle loro opere, fini-
scono per ritardare; anche noi ora, per dimostrare
non solo prestamente, ma anche pomposamente l'er- b
rore del ritratto di prima, convinti che per il re s'aves-
sero a trovare dei grandi esemplari, addossataci la
straordinaria mole del mito, siamo stati costretti ad ado-
perarne una parte maggiore del bisogno; e perciò ci
siamo troppo a lungo diffusi nella esposizione di esso, e
non abbiamo posto per nulla un fermo al racconto; ma il
nostro discorso, proprio come la rappresentazione d'una
figura viva, ha l'aria di avere abbastanza ben ripro- c
dotto i tratti esteriori, senz'avere per altro raggiunto
ancora quel rilievo che si ottiene con le tinte e con la
mescolanza dei colori. Meglio però, che non con la
pittura e con qualsiasi opera manuale, qualunque figura
viva si può rappresentarla con la parola e col discorso,
a quelli, <s'intende>, che sieno in grado di tenervi
dietro; per gli altri <è preferibile farlo> con mezzi
materiali.

So. giov. Questo va bene; ma in che tu affermi che non si sia detto ancora abbastanza, spiegacelo.

For. È difficile, caro mio, non servirsi di esempî d
per dimostrare a sufficienza qualcuna delle cose più
gravi. Giacchè c'è pericolo che ciascuno di noi, sapendo
ogni cosa come in sogno, ogni cosa poi ignori daccapo
come sveglio.

So. giov. Che cosa intendi di dire?

For. Che ho l'aria d'aver toccato, assai poco a proposito in questo momento, ciò che accade in noi circa la conoscenza.

So. giov. E perchè?

For. <Perchè>, benedetto figliuolo, anche il mio esempio ha bisogno, a sua volta, d'un esempio.

So. giov. E perchè? Di' pure senza che per riguardo e
mio tu esiti punto.

XX. — *For.* Ebbene diciamolo, poichè anche tu sei pronto a seguirmi. Dei fanciulli noi, credo, sappiamo che quando appena cominciano ad esser pratici delle lettere...

So. giov. Che cosa?

For. Che le lettere, una per una, nelle sillabe più brevi e più facili le riconoscono abbastanza bene e riescono a ragionarne con precisione (1).

278 *So. giov.* E come no?

For. Ma poi su queste medesime lettere in altre sillabe si mostrano incerti, e sbagliano così nell'opinarle come nel discorrerne (2).

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. Ora, la via più facile e più bella di tutte per condurli a ciò che non ancora conoscono, non è forse questa qui?

So. giov. Quale?

For. Ricondurli prima a quei casi nei quali avevano rettamente opinato circa queste medesime lettere, e, dopo d'averveli ricondotti, porli accanto a quelli che
b non conoscono ancora; e per via di confronto mostrar loro l'omogeneità esistente nelle une come nelle altre sillabe, fino a che tutto ciò, di cui s'aveva un'opinione esatta, non sia stato ben chiarito col confronto di ciò che s'ignorava; e queste cose, quando sieno chiarite, divenendo così degli esemplari facciano in modo che ciascuno degli elementi tutti in tutte le sillabe sia denominato, quello che è diverso, come diverso dagli
c altri, e quello che è identico, come identico sempre all'identico modo con se stesso.

So. giov. Proprio così.

---

(1) « Il paragone con le lettere dell'alfabeto è caro a Platone, e vi ritorna sopra più volte e in varie forme, ma sempre, come qui, per illustrare il passaggio dal più noto al meno noto. Cfr. *De rep.* II p. 368 d, III p. 402 a-c, *Theaet.* p. 206 a, 207-8, *Phil.* p. 17 a-b. Per questo ufficio del paragone di illustrare il meno noto col più noto cfr. anche il Sofista p. 218 c-d. — Qui i ragazzi che imparano a leggere sono l'esempio che chiarisce che cosa sia esempio. » (Fraccaroli)

(2) La possibilità dell'errore così nel discorso come nell'opinione il Forestiero l'ha dimostrata nel 'Sofista' XLV-XLVII p. 261 c-264 b.

For. Questo dunque lo abbiamo compreso abba-
stanza bene: che allora si ha la produzione d'un esem-
plare, quando la stessa cosa, di cui in qualche altra
cosa ben distinta s'abbia una opinione esatta, postale
a fronte produca un'unica retta opinione su entrambe
le cose?

So. giov. Così pare.

For. E potremmo dunque sorprenderci se la nostra
anima, che per natura si trova nelle identiche condi-
zioni rispetto agli elementi di tutte le cose (1); talvolta,
soggiogata dalla verità, in taluni di essi su ogni punto d
riman salda, talvolta in altri va invece a tentoni su
tutto; e mentre su alcuni di essi suppergiù in certe
combinazioni opina rettamente, quando invece sieno
trasferiti nelle grandi e non facili sillabe della realtà,
questi stessi elementi non li riconosca più?

So. giov. Oh! non c'è punto da sorprendersene.

For. Ed allora, caro mio, come si potrebbe, mo-
vendo da una opinione falsa, giungere ad una sia
pure piccola parte della verità e procacciarsene l'in-
tendimento? e

So. giov. È, direi, addirittura impossibile.

For. Se dunque ciò è così per natura, non usci-
remmo certo di tono nè io nè tu, se prendessimo dap-
prima ad esaminare la natura dell'esemplare in genere
in un altro piccolo esemplare a parte, per poter poi,
trasferendo donde che sia lo stesso tipo da cose minori
alla figura ideale del re che è grandissima, mercè
questo esempio ingegnarci di conoscere metodicamente
quella che è la cura d'uno Stato, affinchè il sogno ci
si muti in veglia?

So. giov. È perfettamente giusto.

For. Bisogna dunque riprendere il discorso di 279
prima: che, cioè, dal momento che sono innumerevoli
quelli i quali, in gara con la specie regia, si attribui-
scono il vanto della cura concernente lo Stato; è neces-
sario eliminare tutti costoro, e lasciar solo quello;

(1) Cioè le specie o le idee.

che è poi la ragione appunto per cui asserivamo d'aver bisogno d'un qualche esemplare.

So. giov. Precisamente.

XXI. — *For.* Ed allora quale esemplare, che abbia una
funzione identica alla politica, ma sia estremamente
piccolo, le si potrebbe contrapporre per <mettersi in
b grado di> trovare ciò che si cerca? In nome di Zeus,
Socrate, se non ne abbiamo a mano qualche altro,
ma vuoi tu almeno che prescegliamo l'arte del tessere?
e questa, se ti pare, non tutta? Giacchè forse basterà
quella de' tessuti di lana, chè probabilmente anche
questa <unica> parte prescelta potrà fornirci la prova
di ciò che vogliamo.

So. giov. E perchè no?

For. Ed allora perchè, come nei casi precedenti,
tagliando parti di parti, dividevamo ciascuna scienza;
c <perchè> anche adesso per l'arte testoria non facciamo
altrettanto, e per la via più breve che ci sia
possibile venendo a capo di tutte, non cerchiamo nuovamente
d'arrivare a ciò che ora ci serve?

So. giov. Come dici?

For. Per risposta ti darò la spiegazione stessa della cosa.

So. giov. Tanto meglio.

For. Orbene, tutti gli oggetti che ci manifatturiamo
e ci procacciamo, parte ci servono a fare qualche cosa,
parte sono difese, per non patire; e delle difese, talune
d sono contravveleni e divini ed umani, talune ripari;
e dei ripari, quelli utili in guerra sono armature, gli
altri tegumenti; e dei tegumenti, taluni sono cortine,
altri schermi contro il freddo ed il caldo; e degli schermi,
taluni coperture, altri imbottiture; e delle imbottiture,
talune coltrici o materassi, altre invoglie; e delle invoglie,
talune d'un sol pezzo, altre commesse; e delle
commesse, talune cucite, altre unite senza cucitura;
e e delle non cucite, talune fatte con filamenti di piante
della terra, altre di peli; e di queste, talune incollate
per mezzo di acqua e di terra, altre collegate da sè
di se stesse. A queste difese e imbottiture, fatte di

stoffe cucite insieme con stoffe, abbiamo dato nome di vesti; e l'arte che a preferenza si occupa delle vesti, come allora quella che si occupa della città, <della *polis*>, l'abbiamo detta politica, così anche ora questa qui dalla sua stessa operazione non la chiameremo 280
sartoria? E non dobbiamo asserire che anche l'arte del tessere, per ciò che nella confezione delle vesti consiste la parte principale di essa, non differisce in altro, fuorchè nel nome, da quest'arte sartoria, come anche lì allora l'arte regia dalla politica?

So. giov. Giustissimo.

For. Dopo ciò dobbiamo riflettere che l'arte testoria delle vesti così descritta uno potrebbe forse crederla sufficientemente descritta, ov'egli sia incapace di accor- b
gersi che non è stata ancora distinta dalle sue prossime collaboratrici, sebbene sia stata separata da molte altre congeneri.

So. giov. Da quali altre congeneri? Dimmelo.

XXII. — *For.* Non hai, si vede, seguito le mie parole; bisognerà quindi, mi pare, tornare indietro, cominciando dalla fine. Giacchè, se rifletti a <ciò che vuol dire> affinità, <ricorderai che> proprio or ora noi <dall'arte testoria> ne abbiamo già recisa una <affine>, quella della confezione delle imbottiture, distinguendo secondo che servono a mettere intorno o a metter di sotto.

So. giov. Capisco.

For. E così anche la lavorazione dei lini, degli c
sparti e di tutte quante le cose, che poco fa abbiamo con ragione chiamate filamenti di piante, noi l'abbiamo tutt'intera levata via; come del pari abbiamo segregato e l'arte del feltraiuolo e quella <speciale> di collegare mediante fori e cuciture, di cui l'arte del calzolaio è la parte più rilevante.

So. giov. Precisamente.

For. E così pure la manifattura delle pelli conciate per farne schermi d'un sol pezzo e l'industria delle coperture, quante e nell'arte di edificare ed in genere in quella fabbrile e nelle altre servono a proteggerci d

dall'irrompere delle acque; tutte insieme le abbiamo
eliminate; e quante inoltre ci procacciano mezzi atti
difenderci dai furti e dalle azioni violente, le quali
tutte si occupano della costruzione dei coperchi e della
compaginazione delle porte, e si sono appropriate di
certe parti dell'arte del falegname. E <parimenti>
ne abbiamo tagliata via l'arte degli armaiuoli, che è
una sezione della grande e varia arte di costruir difese;
e così pure l'arte magica, concernente i contravveleni,
e l'abbiamo subito fin da principio eliminata tutta intera
e ci siamo lasciata, come possiamo credere, soltanto
quella che cercavamo: l'arte, cioè, che ci difende dalle
intemperie, fabbricatrice di ripari di lana, designata
col nome di testoria.

So. giov. Così pare difatti.

For. Ma con ciò, figliolo mio, non s'è detto ancora
tutto. Giacchè chi da principio pon mano alla confe-
281 zione delle vesti fa, pare, tutto il contrario del tessere.

So. giov. E come?

For. L'operazione del tessere è, suppergiù, un intrecciare, credo.

So. giov. Sì.

For. Ma quest'altra poi un disciogliere ciò che è connesso e compresso insieme...

So. giov. Quale altra?

For. L'operazione dell'arte di chi carda. O oseremo chiamare testoria l'arte del cardare ed il cardatore quasi fosse un tessitore?

So. giov. Niente affatto.

For. E così, daccapo, quella che prepara l'ordito
e la trama se uno la dice arte testoria, le dà un nome
b che non le spetta ed è falso.

So. giov. E come no?

For. E che poi? L'arte fullonica nel suo complesso e quella del sarto forse che non le porremo noi come cura e servigio delle vesti, o tutte queste anche le denomineremo arti testorie?

So. giov. Oh! no, certo.

For. Eppure queste, tutte quante, faranno valere i servigi che prestano per la confezione degli abiti

di fronte alla funzione dell'arte testoria, concedendo bensì a questa la parte maggiore, ma arrogandosene una grande anche per sè.

So. giov. Senza dubbio. c

For. Ed oltre a queste certo anche le arti costruttrici degli strumenti, per mezzo dei quali si compiono le operazioni della tessitura, convien credere che vorranno pure attribuirsi il merito d'essere <cooperatrici o> concause d'ogni tessuto.

So. giov. Perfettamente.

For. Forse che dunque il nostro discorso intorno all'arte del tessere, intorno, cioè, a quella parte che ne abbiamo prescelta, sarà sufficientemente definito, ove la designiamo come la più bella e la più grande di tutte le cure, quante se ne danno per gli abiti di lana?
O diremmo bensì qualcosa di vero, non però di chiaro d
nè di compiuto, prima d'aver risecato d'intorno ad essa anche tutte queste <altre cure>? (1).

So. giov. È giusto.

XXIII. — *For.* Sicchè, dopo ciò, bisogna fare come stiamo dicendo, affinchè il nostro discorso proceda con ordine?

So. giov. E come no?

For. In primo luogo dunque dobbiamo tener presente che intorno a tutte le cose che si fanno ci sono due <specie di> arti.

So. giov. E quali?

For. L'una che è concausa della produzione, l'altra che ne è addirittura la causa.

So. giov. E come?

For. Tutte quelle che non costruiscono l'oggetto stesso, ma a quante lo costruiscono preparano gli

(1) « Ottimamente il CAMPBELL nota qui il progresso nella teoria della conoscenza dal Teeteto al Politico. Nel Teeteto, p. 208 c-d, il sapere è definito il trovare un segno per il quale una cosa differisce da tutte le altre, come, per esempio, del sole riconoscere che è il più luminoso degli astri che girano intorno alla terra. Ma dopo la teoria esposta nel Sofista non basta più per conoscere una cosa dire in che sia *diversa* dalle altre: provato che il diverso o il non essere *è*, bisogna determinare in che consista questo diverso. » (FRACCAROLI)

e strumenti, senza i quali non potrebbe esser menato a termine mai ciò che è il compito di ciascuna delle arti; queste sono concause, e cause invece quelle che eseguono l'oggetto stesso.

So. giov. È ragionevole.

For. Posto ciò, le arti che attendono a costruir fusi e spole e quanti altri arnesi partecipano alla produzione delle vesti, le diremo tutte concause, e cause invece quelle che curano e confezionano gli abiti stessi?

So. giov. Giustissimo.

282 *For.* Ora, tra queste cause l'arte del lavare, del cucire ed ogni altro servigio dello stesso genere, questa parte qui dell'arte della toeletta, che è molto vasta; è naturalissimo comprenderla tutta sotto un sol nome e chiamarla fullonica.

So. giov. Sta bene.

For. E così l'arte del cardare e filare e a loro volta tutte le altre parti della vera e propria confezione delle vesti di cui parliamo, sono un'unica arte, <una> di quelle di cui tutti sanno dire il nome, l'arte del lanificio.

So. giov. E come no?

b *For.* Ora, dell'arte del lanificio ci sono due sezioni, e ciascuna di queste è per sua natura parte, ad un tempo, di due arti.

So. giov. E come?

For. L'arte del cardare e metà di quella, che costituisce il lavoro della spola, e tutte quelle che separano l'una dall'altra le cose congiunte insieme; tutto questo è, si può dire, come uno degli aspetti del lanificio; e noi difatti avevamo due grandi arti di carattere generale: una sincritica o connettiva ed una diacritica o discriminativa.

So. giov. Sì.

For. Alla discriminativa pertanto appartiene l'arte del cardare e tutte quelle che or ora abbiamo enunciate.
c E in effetti lo sceverare che si fa nelle lane e negli orditi, con la spola in un modo e con le dita in un altro (1), ebbe tutti quei nomi che testè si son detti.

(1) Con la spola separando i fili nel tessere, con le dita la lana nel cardare.

So. giov. Precisamente.

For. Ed ora invece prendiamo una particella dell'arte connettiva e insieme quanto del lanificio è compreso in essa; e tutto ciò, che lì c'era dell'arte discriminativa, lasciamolo pure da parte tutto intero, dividendo così in due l'arte della lana, in discriminativa e in connettiva.

So. giov. Supponiamola divisa.

For. Ed ora, daccapo, la particella connettiva, che è ad un tempo particella del lanificio, ti bisogna,
Socrate, dividerla nuovamente, se vogliamo cogliere, d
come si deve, la sopra detta arte testoria.

So. giov. Senza dubbio, bisogna.

For. Bisogna certo; e diremo che di essa una parte consiste nel torcere, un'altra nell'intrecciare.

So. giov. Ma intendo poi bene? Giacchè tu dici, mi pare, che s'appartiene al torcere quanto concerne la manifattura dell'ordito.

For. Non solo, ma anche quella della trama. O troveremo un modo di formarla che non si serva del torcere?

So. giov. Non è possibile.

For. Ebbene, definisci ciascuna di queste due
sezioni; chè forse la definizione potrà riuscirti oppor- e
tuna.

So. giov. Definirla in che modo?

For. In questo: dei prodotti della cardatura quello che ha forma allungata ed una certa larghezza non lo chiamiamo lana in fiocchi?

So. giov. Sì.

For. E, di questa, quella che è torta per mezzo del fuso ed è divenuta un filo sodo, questo filo chiamalo pure ordito, e l'arte che lo governa, arte di filare l'ordito.

So. giov. Giustissimo.

For. Invece tutto quello che riceve una torcitura rilassata, e nell'intessimento con l'ordito ha una mollezza commisurata allo stirare della gualchiera, questo filato chiamiamolo trama, e l'arte che lo governa
arte di preparare la trama. 283

So. giov. Perfettamente.

For. E così quella parte dell'arte di tessere, che ci proponevamo <di esaminare>, è, credo, già chiara a chiunque. Giacchè quella particella dell'arte connettiva compresa nel lanificio, allorchè con l'acconcio intreccio della trama e dell'ordito formi un tessuto, tutt'insieme questo tessuto lo chiamiamo veste di lana, e l'arte, che serve a produrlo, arte testoria.

So. giov. Perfettamente.

b XXIV. — *For.* E sia; ma perchè dunque non abbiamo risposto subito che l'arte testoria era quella d'intrecciare la trama e l'ordito, ma vi abbiamo fatto un gran giro attorno, definendo inutilmente tante cose?

So. giov. Ma, ospite, quanto a me, mi è parso che non si sia detta inutilmente nessuna delle cose dette.

For. Non me ne meraviglio punto; senonchè, mio buon amico, potrebbe anche averne sembianza. Orbene, contro un male siffatto, ove mai più volte ci colga in seguito — chè non sarebbe punto da stupirne — sta' a sentire un certo discorso che si può opportunamente
c dire a proposito di tutte le cose di questo genere.

So. giov. Di' pure.

For. In primo luogo, dunque, consideriamo ogni eccesso ed ogni difetto, affinchè secondo ragione possiamo lodare e biasimare ciò che volta per volta in simili discussioni si dica più a lungo e più in breve di quanto occorra.

So. giov. Certo conviene <che si faccia così>.

For. E perciò, se di questo si ragionasse di proposito, si farebbe, credo, bene.

So. giov. Di che cosa?

For. Della lunghezza e della brevità, ed in generale del soverchio e del mancante. Perchè, se non erro, di
d tutto questo s'occupa l'arte del misurare.

So. giov. Sì.

For. Dividiamola pertanto in due parti; giacchè è necessario per lo scopo che ci proponiamo.

So. giov. Dovresti però dirmi come fare questa divisione.

For. Così: l'una secondo i rapporti reciproci di
grandezza e piccolezza, l'altra secondo l'essenza neces-
saria per la generazione.

So. giov. Come dici?

For. O non ti pare conforme a natura che il più
grande non si debba dire più grande di null'altro, se
non del più piccolo? e, a sua volta, il più piccolo più e
piccolo del più grande e di null'altro?

So. giov. A me sì.

For. E che? Ciò che supera la natura del giusto
mezzo o ne è superato, sia nei discorsi e sia nei fatti,
non diremo forse che realmente accade, e che in ciò
anche soprattutto differiscono tra noi i cattivi e i buoni?

So. giov. Pare.

For. Porremo dunque che due sieno questi modi di
essere e queste distinzioni del grande e del piccolo, e
che, non già, come testè dicevamo, s'abbiano <a con-
siderare> soltanto nel loro rapporto reciproco, ma,
come s'è detto ora, <si debba> piuttosto distinguere
da una parte il loro rapporto reciproco e dall'altra
quello col giusto mezzo. E perchè <sia da far così>,
vogliamo noi rendercene conto?

So. giov. Ma certo.

For. Se non s'ammetterà la natura del più fuorchè 284
in rapporto al meno, essa non ci sarà mai in rapporto
al giusto mezzo. Non ti pare?

So. giov. Così è.

For. Sicchè con questo discorso noi distruggeremo
le arti stesse e tutti i loro prodotti, e per dippiù annul-
leremo e l'arte politica, di cui ora andiamo in cerca, e
l'arte testoria di cui s'è parlato? Perchè tutte queste
arti si guardano, credo, da quel più e da quel meno
in rapporto col giusto mezzo, non come da cosa inesi-
stente, ma come da cosa esiziale alle loro produzioni.
E per tal modo, salvando la misura, creano opere tutte b
belle e buone.

So. giov. E come no?

For. E così, ove mai distruggiamo la politica, ci
precluderemo ogni via per la conseguente ricerca della
scienza regia?

So. giov. Senza dubbio.

c *For.* Forse che dunque, come <trattando> del sofista (1) abbiamo costretto ad essere il non essere, poichè solo per questa via il nostro ragionamento poteva trovare un'uscita, così anche ora, daccapo, il più ed il meno dovremo costringerlo a divenire misurabili non solo tra loro, ma anche in rapporto alla produzione di ciò che è il giusto mezzo? Giacchè certo non è possibile che ci sia nè uomo politico nè altri d'indiscussa competenza tra quanti sono dediti all'operare, ove ciò non sia ammesso (2).

So. giov. Ebbene, anche ora mettiamoci a questa ricerca col maggiore impegno.

XXV. — *For.* Però, Socrate, questa è una ricerca anche più ardua di quella, sebbene anche di quella ci ricordiamo quanto sia stata lunga. Comunque, il presupporre su ciò qualche cosa di cosiffatto è anche perfettamente giusto.

So. giov. Che cosa?

d *For.* Che una volta o l'altra avremo pur bisogno di quel che si è detto ora per la dimostrazione dell'assoluto in sè (3). Che poi, per ciò che fa al caso nostro, quel punto sia provato bene e quanto basta, mi pare ci soccorra magnificamente quest'argomentazione: che, cioè, bisogna del pari ammettere e che

---

(1) Alcuni interpreti qui, come a p. 286 b, scrivono Sofista, con l'iniziale maiuscola, e intendono che Platone si riferisca alla conversazione precedente come al titolo d'un'altra sua opera.

(2) « Il punto propriamente essenziale del ' Sofista ' era stato la dimostrazione della esistenza del non essere. Senza questa dimostrazione una definizione del sofista sarebbe stata impossibile. Altrettanto avviene qui col riconoscimento della giusta misura. Senza questo riconoscimento non ci sarebbe nessun'arte, e quindi nemmeno l'arte politica. » (Apelt)

(3) Il testo letteralmente dice: « per la dimostrazione dell'esattezza in sè », e il Fraccaroli annota: « Che cosa è questo ἀκριβές che ci si propone di chiarire? È l'esattezza, ma anche qualcosa di più dell'esattezza; è ciò che è la cosa in sè spogliata delle superfetazioni e degli accidenti: perciò ho tradotto *l'assoluto*. Il Campbell e il Raeder (*Platons philos. Entwickelung*, p. 354) pensano che questo possa essere un accenno alla materia del terzo dialogo del programma, il Filosofo. »

tutte le arti esistano e che insieme il più ed il meno si
misurino, non soltanto in rapporto tra loro, ma altresì
in rapporto alla produzione del giusto mezzo. Giacchè,
se questo è, anche quelle sono; e se quelle sono,
anche questo è; mentre, se l'uno o l'altro dei due ter-
mini non fosse, non sarebbe mai neppur l'altro.
So. giov. Questo è giusto. Ma e poi che ne segue? e
For. Che possiamo, evidentemente, dividere l'arte
del misurare come fu detto, tagliandola in due a questo
modo: col porre, cioè, come una parte di essa tutte
quelle arti che misurano il numero, la lunghezza, l'al-
tezza, la larghezza e la celerità in rapporto ai loro con-
trarî; e come un'altra, tutte quelle che ciò fanno in
rapporto al giusto mezzo, al conveniente, all'opportuno,
al doveroso e, insomma, a tutte quelle determinazioni
che abitano, <dirò>, nel mezzo tra i due estremi.
So. giov. Sono in verità due grandi sezioni codeste
che hai enunciate, e ben differenti l'una dall'altra.
For. Difatti, Socrate, ciò che molti uomini d'acuto
ingegno (1), immaginandosi d'esporre un pensiero pro- 285
fondo, dicono: che, cioè, l'arte della misurazione investe
tutte quante le cose che si generano, questo è proprio
ciò che ora s'è detto; giacchè certo di misura partecipa
qualsiasi opera d'arte. Ma poichè costoro non sono
avvezzi a badare, distinguendo, alle specie, talvolta con-
giungono alla lesta insieme queste cose così disparate tra
loro, ritenendole simili; e talvolta invece fanno proprio
l'opposto, non dividendone altre in parti, mentre è
necessario, da un lato, quando appena uno si avveda
della comunanza di molte cose tra loro, non distac- b
carsene prima d'aver visto tutte le differenze <esi-
stenti> in essa, quante, <beninteso>, abbiano carat-
tere di specie; e dall'altro, quando si vedano in una
moltitudine di cose dissomiglianze d'ogni sorta, non
sentirsi l'animo di disinteressarsene, sopraffatti da un
certo disgusto, prima di aver costretto in un'unica
omogeneità tutti gli elementi tra loro affini e averli

(1) In queste parole il Campbell, che rimanda al 'Gorgia' cap. XXIII
p. 493 a, e al 'Crátilo' cap. XXII p. 405 d, vede indicati i Pitagorei.

avviluppati nell'essenza d'un determinato genere. E basti dunque il già detto così intorno a ciò come ai difetti ed agli eccessi, ed atteniamoci saldamente solo a questo: che s'è trovato esserci due specie dell'arte
c del misurare, e ricordiamoci quali abbiamo detto che sono.

So. giov. Lo ricorderemo.

XXVI. — *For.* Dopo questo discorso procediamo ad un altro intorno alle medesime ricerche e in generale al metodo da seguire in siffatti ragionamenti.

So. giov. E quale?

For. Se ci s'interrogasse a proposito di quelli che imparano a leggere, quando a qualcuno sia chiesto di quali lettere si componga un nome qualsiasi; diremo
d forse che la ricerca gli si faccia fare per<chè risolva> quell'unico caso che gli si propone, o piuttosto perchè diventi più esperto in tutti i problemi grammaticali?

So. giov. È chiaro che per tutti i problemi.

For. Ed ora, a sua volta, perchè mai questa ricerca dell'uomo politico? Ce la siamo forse proposta unicamente per sè, o piuttosto per divenire più provetti dialettici in ogni cosa?

So. giov. Anche questo è chiaro, che in ogni cosa.

For. Così, credo, il discorso sull'arte testoria nessun uomo di senno vorrebbe andare a pescarlo per ciò che essa in sè vale. Senonchè io penso come ai più
e sfugga che, mentre per talune cose facili ad apprendere ci sono per natura delle immagini sensibili, che non è punto difficile chiarire, quando uno a chi ne chieda ragione voglia dimostrargliele non laboriosamente, ma facilmente, prescindendo da qualsiasi argomentazione; per altre invece, che sono gravissime e del maggior conto (1), non c'è nessuna immagine evidentemente
286 acconcia all'intelligenza degli uomini, dimostrata la quale, chi voglia sodisfare l'animo dell'interrogante, applicandola a qualcuna delle sensazioni possa sodis-

(1) Cioè per le cose spirituali ed incorporee.

farlo appieno. Bisogna pertanto porre ogni cura per
essere in grado di dare e ricever ragione di ciascuna
cosa; giacchè le cose incorporee, che sono quanto
c'è di più bello e di più grande, non si dimostrano con
altro se non col ragionamento, e a <chiarir> queste
mira tutto quello che ora s'è detto. Invece nelle
cose più piccole lo studio è sempre assai più facile che b
nelle maggiori.

So. giov. Hai parlato egregiamente.

For. Richiamiamoci dunque in mente a che proposito tutto ciò s'è detto.

So. giov. E a che proposito?

For. A proposito soprattutto di questo medesimo
fastidio che abbiamo fastidiosamente provato per la
lunga investigazione intorno all'arte del tessere, come
pel discorso sul rivolgimento in contrario dell'universo
e per quello circa il sofista (1), dell'essere il non
essere, pensando che non ci fossimo dilungati troppo;
e proprio per tutto ciò ci siamo fatti un rimprovero
a noi stessi, per tema d'aver detto ad un tempo cose c
superflue ed in maniera prolissa. Affinchè, dunque, in
seguito non ci capiti nuovamente nulla di simile, di'
pure che appunto per tutte queste ragioni s'è detto
ciò che dianzi s'è detto.

So. giov. Sta bene; seguita pure.

For. Ebbene, io dico che, ricordandoci delle cose
ora dette, io e tu diamo volta per volta biasimo e
lode di brevità e di prolissità a ciò di cui parliamo,
non giudicando le lunghezze le une rispetto alle altre,
ma secondo quella sezione dell'arte misuratrice che d
allora (2) dicevamo doversi tener d'occhio, quella in
rapporto al conveniente.

So. giov. Giusto.

For. E del resto nemmeno secondo questo s'ha <da
giudicare> ogni cosa; nè difatti avremo bisogno d'una

---

(1) Accenno al lungo ragionamento col quale, a proposito del carattere del sofista (cfr. il dialogo omonimo cap. XXIII p. 236 sgg.), s'è dimostrato che il non essere è, e che cosa è questo non essere. — La lunghezza non è prolissità, quando sia richiesta dalla natura dell'argomento.

(2) Cfr. p. 284 e, 285 c.

lunghezza proporzionata rispetto al piacere, se non in via accessoria (1); e quanto alla ricerca di ciò che c'è proposto, come si possa trovare nel modo più facile e più spiccio, è cosa a cui la ragione ci consiglia di assegnare il secondo posto, ma non il primo, e onorare ben più e soprattutto quel metodo che ci pone in grado di distinguere secondo specie, ed altresì coltivare con cura
e quel ragionamento, sia pure lunghissimo a dirsi, che accresca in chi lo abbia udito l'attitudine ad investigare, e non rammaricarsi punto della lunghezza; e così neppure se sia invece troppo breve. Oltre a ciò <la ragione ci dice> ancora che colui il quale in siffatti convegni biasima la lunghezza dei discorsi e non accetta i giri di queste disgressioni, costui non conviene lasciarlo così libero, e ad un tratto, non appena ha
287 biasimato come lungo il ragionamento, ma credere che gli corra l'obbligo anche di provare che, se fosse stato più breve, avrebbe reso i suoi compagni più abili dialettici e più atti a trovare col ragionamento la verità delle cose; e degli altri biasimi e lodi intorno a qualsiasi altra cosa non curarsi nè punto nè poco, ed anzi darsi l'aria di non ascoltare nemmeno siffatti discorsi. Ma di ciò basti, se anche a te sembra così.
b E volgiamoci di nuovo all'uomo politico, applicandogli l'esemplare della suddetta arte testoria.

So. giov. Hai ragione, e facciamo pure come dici.

XXVII. — *For.* Ora dunque, dalle molte <arti> consimili, anzi da tutte quelle che concernono le gregge, il re è già stato nettamente distinto (2). Restano però, diciamo, quelle che, sieno concause o sieno cause, si riferiscono alla città stessa e che per le prime bisogna distinguere le une dalle altre.

So. giov. Giustamente.

---

(1) Cioè il canone a cui si deve commisurare un discorso è la ragione, non il piacere di chi lo pronunzia o lo ascolta, che è una condizione assolutamente secondaria. Insistendo su questo concetto, fondamentale dal punto di vista scientifico, Platone in pari tempo mira a colpire quanti nei loro ragionamenti s'ispiravano a considerazioni affatto diverse.

(2) Cfr. p. 275 e sgg

For. Ebbene, sai tu che è difficile dividerle in due?
E il perchè, procedendo oltre, credo, non ci sarà meno c
chiaro.

So. giov. È vero; dobbiamo fare così.

For. E allora dividiamole nelle loro membra, come un animale da sacrifizio, poichè non è possibile in due. Bisogna per altro tagliar sempre nel numero che è quanto si può più prossimo al due.

So. giov. E, dunque, come ci regoleremo ora?

For. Come prima: quante preparavano strumenti per l'arte testoria le abbiamo allora poste tutte quali concause.

So. giov. Sì.

For. Ed ora ci convien fare proprio lo stesso, anzi
anche meglio d'allora. Quante infatti costruiscono un
piccolo o un grande strumento per la città bisogna d
porle tutte come concause. Giacchè senza queste non
potrebbe esister mai nè città nè politica; ma d'altra
parte nessun prodotto di queste noi non lo porremo,
credo, mai come opera dell'arte regia.

So. giov. No davvero.

For. E certo noi mettiamo ora mano ad un lavoro
difficile, cercando di separare questa specie dalle altre.
Difatti, che chi dica che uno qualsiasi degli oggetti
che sono è strumento d'un altro, abbia l'aria di dire
<una verità>; è cosa che può persuadere (1). Tuttavia
delle cose pertinenti alla città una specie, certo dif- e
ferente (2), possiamo nominarla <e dire>...

So. giov. Che cosa?

For. Che essa non ha questa medesima funzione; giacchè non è costruita per la produzione <di qualche altra cosa>, come strumento, ma per la conservazione di ciò che fu prodotto.

So. giov. E qual è?

---

(1) Invece della correzione ἔστιν ὡς adottata dal Burnet mi attengo col Fraccaroli alla lezione de' codd. ὡς ἔστιν e con lui costruisco: πιθανόν ⟨ἐστι⟩ εἰπόντα... δοκεῖν εἰρηκέναι τι.

(2) Che, cioè, non sia da considerare quale strumento, come dirà subito dopo.

For. Quella specie multiforme di suppellettile che, fatta pei solidi come pei liquidi, per le cose che si mettono al fuoco come per quelle che non ci si mettono, noi con un'unica denominazione chiamiamo recipienti, specie in realtà assai copiosa e che, come credo, non
288 ha punto nulla a che fare con la scienza che cerchiamo.

So. giov. E come non <convenirne>?

For. E una terza e diversa specie d'oggetti in nostro possesso dobbiamo esaminare, <specie> abbondantissima, terrestre ed acquatica, mobilissima ed immobile, preziosa e spregiata, che però ha un nome solo, perchè fatta tutta per starci su a sedere e serve sempre di base ad altre cose.

So. giov E quale?

For. Quella che possiamo, credo, indicare col nome di sostegno o veicolo, e non è punto opera della politica, ma ben più dell'arte del falegname, del vasaio, del fabbro.

So. giov. Capisco.

b **XXVIII.** — *For.* E qual è poi la quarta specie? Non dovremo dire che sia diversa da queste quella in cui è compresa la maggior parte delle cose accennate dianzi: le vesti nel loro insieme e il più delle armi e le mura e tutti quanti sono circonvallamenti di terra e di pietra, e tante e tante altre? E poichè tutte queste cose insieme son fatte con lo scopo di ripararci, si possono giustamente nel loro complesso chiamar ripari; e sono con più ragione da ritenere per la maggior parte opera di edilizia e di tessitura ben più che di politica.

So. giov. Senza dubbio.

c *For.* E in quinto luogo non vorremmo porre ciò che è ornamentazione e disegno e quant'altro, servendosi del disegno e della musica, esegue delle imitazioni che, fatte solo per procurarci diletto, a giusto titolo possono comprendersi sotto un'unica denominazione?

So. giov. E quale?

For. Trastulli, credo, son detti.

So. giov. E perchè no?

For. Quest'unico nome dunque converrà che sia

dato a tutte codeste cose, giacchè nessuna di esse si fa
con uno scopo serio, ma tutte per procurarci uno svago.

So. giov. Anche questo mi pare d'intenderlo. d

For. E ciò che fornisce dei corpi a tutti questi
oggetti, da cui ed in cui lavorano quante arti si sono
fin qui enunciate — specie che assume qualsiasi forma
ed è il prodotto di molte altre arti — non lo porremo
noi come sesto? (1).

So. giov. Di che mai intendi parlare?

For. Dell'oro e dell'argento e di quant'altro si
scava nelle miniere, nonchè di tutto ciò che l'arte del
legnaiuolo e quella del tagliare (2) in senso larghissimo
fornisce all'arte che edifica e a quella che intreccia, e
ancora di quanto l'arte di scortecciare le piante e e
quella del cuoiaio, che leva la pelle dai corpi degli
animali, e quante altre ce ne sono di consimili che,
produttrici di sugheri, di papiri e di corde, sogliono
fornire al lavoro certe specie semplici per farne altre
composte. E tutto ciò con un nome solo lo chiameremo
il possedimento primigenio e semplice degli
uomini, che non è davvero opera della scienza regia.

So. giov. Ottimamente.

For. E l'acquisto dell'alimento e tutto ciò che,
mescolato nel corpo con le sue varie parti, ha sortito
un certo potere di giovare alle varie parti del corpo, 289
dobbiamo enunciarlo come settimo, chiamandolo tutt'insieme
nostro alimento, se non sappiamo trovare
per esso un nome più bello; e, attribuendo tutto questo
all'agricoltura, alla caccia, alla ginnastica, alla medicina
ed alla culinaria, gli daremo un'assegnazione più giusta
che non <attribuendolo> alla politica.

So. giov. E come no?

XXIX. — *For.* Suppergiù dunque tutto quanto è materia
di possesso, ad eccezione degli animali domestici,

---

(1) Queste materie, con cui si fabbricano o si costruiscono tutte le altre cose, era più naturale che si enunciassero in primo luogo, e in primo luogo difatti il Forestiero le pone nella ricapitolazione che seguirà poco dopo (a p. 289 a b), in cui egli par che voglia correggere se medcsimo.

(2) Falciare prati, tagliar canne o vimini, tosare animali e sim.

è stato, credo, accennato in questi sette generi. E bada: sarebbe stato più giusto di tutto porre prima
b d'ogni altra la specie primigenia, e dopo di essa lo strumento, il recipiente, il sostegno, il riparo, il trastullo, il nutrimento. Ciò che abbiamo omesso, se qualcosa di non grande rilievo c'è sfuggita, si potrà includerlo in qualcuna di queste classi, come, per esempio, la moneta e i suggelli ed ogni altro oggetto che abbia un'impronta. Perchè queste cose non hanno in sè nessun largo genere che sia ad esse comune. Ma alcune con gli ornamenti, altre con gli strumenti, a forza, se vogliamo, ma, comunque trattevi dentro, finiscono per accomodarvisi. Ciò poi che riguarda il possesso degli animali, di que' domestici, ad eccezione degli schiavi, è chiaro
c che l'allevamento delle razze, di cui dianzi abbiamo dato le divisioni, lo comprende tutt'intero.

So. giov. Senza dubbio.

For. Ma la classe degli schiavi e dei ministri o dipendenti in genere, ne rimane esclusa; e tra questi credo anche di poter presagire che ci debbano saltar fuori di quelli che a viso aperto vogliano col re contendere proprio pel tessuto (1), come allora coi tessitori dicevamo che contendevano quelli occupati nel filare, nel cardare e in tutti gli altri mestieri dello stesso genere. Giacchè tutti i rimanenti, indicati quali cooperatori, insieme con le opere enumerate or ora,
d sono stati scartati ed esclusi dall'operosità regia e politica.

So. giov. È difatti naturale.

For. Su dunque, esaminiamo tutti quelli che restano accostandoci ad essi più da vicino, per vederli meglio.

So. giov. Così convien fare.

For. Orbene, i servi nel senso più rigoroso della parola, a vederli di qui troviamo che hanno occupa-

---

(1) « Quelli, cioè, che disputano col re per la confezione del tessuto stesso e non per gli strumenti della manifattura. » (CAMPBELL). — In altri termini quanti presumono di esser cause e non collaboratori o concause del potere regio.

zioni e condizioni affatto contrarie a quelle che c'immaginavamo.

So. giov. E chi sono?

For. Quelli che si comperano e diventano così roba
nostra; e questi possiamo senza discuterne chiamarli e
schiavi? E men di tutti pretendono ad un'arte regia.

So. giov. E come no?

For. E che poi? Quanti tra gli uomini liberi si
mettono volontariamente al servizio de' sopra detti (1),
trasportando dagli uni agli altri i prodotti dell'agri-
coltura e delle altre arti e convenientemente distri-
buendoli, gli uni nei mercati, gli altri passando da
una città all'altra per mare e per terra, e barattando
danaro con altre merci e danaro con danaro, ai quali
fu dato nome di banchieri, commercianti, nocchieri,
bottegai; forse che hanno qualche diritto di pretendere 290
all'arte politica?

So. giov. Forse, forse <appena> a quella del commerciare.

For. Ma, certo, neppur coloro che, come salariati e mercenarî, vediamo prontissimi a servir tutti, troveremo che possano arrogarsi mai la scienza regia.

So. giov. E come potrebbero?

For. E che dire per conseguenza di quanti eventualmente ci rendono questi altri servigi?

So. giov. Quali, e a chi accenni?

For. A quelli tra cui è la classe dei banditori e a b
tutti coloro che si rendono esperti nelle lettere per
aver prestato spesso quest'opera, e ad altri abilissimi
nel disbrigare tante altre faccende pertinenti ai magi-
strati; che nome daremo poi a tutti costoro?

---

(1) Quanti, cioè, liberamente servono gli artefici delle sette classi accennate. Ma taluni interpreti, fra cui il Fraccaroli, osservando che dopo quelli artefici il Forestiero ne ha nominati anche altri e che non si vede per qual ragione i mercanti, ad esempio, debbano prestar servizio solo a quei primi e non ad altri e perfino al re; accettano l'emendamento dello Stallbaum che, invece dell' ὅσοι τοῖς νῦν δή del testo (che però è dato da tutti i codd.) legge ὅσοι σὺν τοῖς δή, e spiegano: « quelli tra gli uomini liberi che si mettono a servire al pari di coloro che abbiamo detti »; e non si può negare che così si salverebbe il Forestiero dal cadere in una piccola inesattezza, che del resto non è la sola in cui incorra.

So. giov. Come ora hai detto di ministri o dipendenti, ma non di reggitori nelle città.

For. Eppure, credo, non per averlo sognato, ho detto che qui probabilmente ci sarebbero saltati fuori quanti a preferenza degli altri si arrogano un diritto alla scienza politica. E tuttavia può parere oltremodo
c strano il cercare costoro in una condizione servile.

So. giov. Proprio così.

For. Accostiamoci perciò anche più da presso a quanti non abbiamo ancora messi alla prova; e sono quelli che, attendendo all'arte divinatoria, coltivano una particella di scienza ministra, perchè sono in certo modo ritenuti interpreti degli dei agli uomini.

So. giov. Sì.

For. E così pure, daccapo, anche la classe dei sacerdoti, com'è credenza tradizionale, conosce il modo di donare agli dei, per mezzo dei sacrificî e secondo la loro mente, i nostri doni, e quello <altresì> d'impe-
d trare da loro per noi mediante le preghiere il possesso di beni (1); e queste sono entrambe, credo, particelle d'un'arte ministra.

So. giov. Così sembra difatti.

XXX. — *For.* Ed ora mi par già che siamo quasi sulla traccia <che ci condurrà> al punto verso il quale muoviamo. Giacchè il contegno dei sacerdoti ed altresì quello degli indovini è pieno d'una grande alterezza ed acquista una riputazione di venerabilità per l'importanza delle funzioni; sicchè in Egitto non è neppur lecito ad un re di salire al trono se non ha carattere sacerdotale, ma ove mai accada che qualcuno d'un'altra casta riesca dapprima ad imporsi con la forza, è necessario che più tardi egli sia iniziato in quella de' sacer-
e doti. Così del pari in molti luoghi tra gli Elleni i più importanti sacrificî, connessi con queste cose, si può trovarli affidati, perchè sieno compiuti, alle magistrature più alte. Ed anche presso di voi non è men chiaro

(1) Accenno evidentemente ironico, quando si tengano presenti le conclusioni dell' '**Eutifrone**'.

ciò che dico; giacchè qui pure affermano che a chi a sorte è eletto arconte re sieno delegati i più venerandi e i più veramente patrî tra i sacrificî tradizionali.

So. giov. È verissimo.

For. Costoro dunque, eletti a sorte re ad un tempo 291
e sacerdoti, noi dobbiamo esaminarli; come pure i loro ministri e non so quale altro numerosissimo stuolo, che ora appunto ci si è scoperto, dopo che sono stati scartati quelli di prima.

So. giov. E chi sono costoro a cui accenni?

For. Una turba oltremodo strana.

So. giov. Perchè?

For. Perchè oltremodo varia è la loro genia, come appare a chi per poco vi metta su l'occhio; dacchè molti di codesti uomini somigliano a leoni, a Centauri, e ad altre belve simili, e moltissimi a Satiri ed a bestie b
deboli e scaltre (1). E facilmente e' si scambiano tra loro così le forme come le funzioni. Difatti, Socrate, anche a me ora sembra d'averli identificati bene, questi uomini.

So. giov. Ti prego d'indicarmeli; giacchè mi pare che tu abbia in vista qualcosa di strano.

For. È vero; giacchè lo strano nasce in tutti da ignoranza. E questo ora è capitato a me pure; e lì per lì son rimasto perplesso, avendo visto quant'è folto il coro di quelli che s'affaccendano intorno agli affari politici. c

So. giov. Che coro?

For. Quello di tutti i sofisti, ciurmadore grandissimo e praticissimo di quest'arte; e questo bisogna separarlo da quanti sono realmente uomini politici e regî, sebbene sia oltremodo difficile separarnelo, se vogliamo veder chiaro ciò che cerchiamo.

So. giov. Ma certamente è quello a cui non si deve rinunciare.

For. No davvero, a parer mio. E dimmi questo...

So giov. Che cosa?

---

(1) Sono tutti quelli che senza alcuna scienza ed alcuna preparazione si arrogavano il diritto d'intrufolarsi nel reggimento degli Stati.

XXXI. — *For.* La monarchia non è forse uno dei nostri
d reggimenti politici?

So. giov. Sicuro.

For. E dopo la monarchia si potrebbe, credo, nominare il dominio dei pochi.

So. giov. E come no?

For. E una terza forma di reggimento non è forse il governo della moltitudine, a cui si dà nome di democrazia?

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. E sebbene sieno tre, non diventano forse in qualche modo cinque, generando da sè accanto a sè altri due nomi?

So. giov. E quali?

e *For.* Guardando, credo, al <carattere> violento ed al volontario, alla povertà ed alla ricchezza, alla legalità ed alla illegalità che possono aver luogo in esse; e, bipartendo ciascuna delle due <prime>, la monarchia, come quella che presenta due forme, la chiamano con due nomi: talvolta tirannide, talvolta governo regio.

So. giov. Che ci si potrebbe ridire?

For. E la città, secondo i casi, governata da pochi <si dice retta> o ad aristocrazia o ad oligarchia.

So. giov. Precisamente.

For. Della democrazia poi, sia che per forza sia
292 che col loro consenso il popolo comandi a' ricchi, e sia che rispetti scrupolosamente le leggi sia che no; nessuno, ad ogni modo, è solito di mutarle il nome.

So. giov. Vero.

For. E che poi? Crederemo che qualcuno di questi governi sia giusto perchè definito, come s'è definito, coi termini uno e pochi e molti, ricchezza e povertà, violento e volontario, e reggentesi eventualmente con leggi scritte e senza leggi?

So. giov. Ma sì; che cosa lo impedisce?

b *For.* Rifletticì meglio, seguendomi per questa via...

So. giov. Per quale?

For. A ciò che s'è detto da principio vorremo ancora attenerci o rinunziarvi?

So. giov. A che vuoi alludere?

For. Del governo regio abbiamo affermato (1), credo, che è una scienza.

So. giov. Sì.

For. E non una delle tante, ma tra tutte le altre abbiamo prescelta quella che è ad un tempo critica e dominativa (2).

So. giov. Sì.

For. E della dominativa una parte <l'abbiamo attribuita> alle cose inanimate, un'altra ai viventi; c
e dividendo a questo modo abbiamo proceduto sempre fin qui, senza dimenticarci che è scienza, ma senza poter chiarire ancora sufficientemente quale sia.

So. giov. Preciso.

For. Ebbene, vogliamo metterci in mente questo: che il carattere distintivo di codeste forme di governo non può essere nè nei p o c h i nè nei m o l t i, nè nel v o l o n t a r i o nè nell'i n v o l o n t a r i o, nè nella p o v e r t à nè nella r i c c h e z z a, ma in una s c i e n z a, se vorremo esser conseguenti alle nostre premesse?

XXXII. — *So. giov.* Ma, certo, è impossibile non fare d
a codesto modo.

For. Perciò dunque dobbiamo ora necessariamente indagare questo: in quale mai tra codeste forme di governo si trovi per avventura la scienza <concernente il modo> di reggere gli uomini, che è, direi, la più difficile e la più importante ad acquistarsi. E bisogna infatti vederlo, affinchè possiamo scorgere chi non sieno da confondere col re savio tra quanti si danno l'aria d'essere uomini politici e lo fanno credere a molti, mentre non lo sono per nulla.

So. giov. Bisogna proprio far così, come il ragionamento ci ha prescritto.

---

(1) Cfr. p. 258 b.

(2) Cfr. p. 260 a, dove in realtà la scienza regia è detta insieme γνωστική 'conoscitiva' ed ἐπιτακτική 'dispositiva'. Ma come il voc. ἐπιστατική qui adoperato equivale in sostanza ad ἐπιτακτική, così κριτική 'critica' o 'giudicativa' si può considerare come equivalente a γνωστική.

e *For.* O che forse c'è da credere che la moltitudine in una città sia in grado d'acquistarla, questa scienza?

So. giov. E come?

For. Ma è forse possibile che in una città di mille abitanti, non dirò un centinaio, ma anche una cinquantina sieno in grado di acquistarla sufficientemente?

So. giov. Sarebbe certo così la più facile di tutte le arti. Sappiamo infatti che, su mille uomini, di valenti nel gioco del tavoliere, paragonabili a quelli che ci sono tra gli altri Elleni, non se ne troverebbero tanti, e meno che mai tanti re. Giacchè bisogna pure che a chi possiede la scienza regia, ne abbia o no il potere, secondo il nostro discorso di prima (1) si dia
293 egualmente il nome di uomo regio.

For. Lo hai ricordato a proposito. E per conseguenza io credo che il reggimento giusto si debba cercarlo in uno o in due o tutt'al più in pochi uomini, quando sia giusto.

So. giov. E come ridirvi?

For. E costoro, sia che comandino a volenti sia che a nolenti, sia che secondo leggi scritte sia che non scritte, sia che sieno ricchi sia che sieno poveri, bisogna ritenerli, come ora pensiamo, <uomini> che governino con arte, qualunque possa essere la forma del loro governo. Dei medici, <per esempio>, non rite-
b niamo punto diversamente; sia che ci curino volenti sia che nolenti, tagliando, bruciando o applicandoci qualche altro rimedio doloroso, e sia che operino secondo scrittura sia senza scrittura, sia che sieno poveri sia che sieno ricchi, non perciò noi li diciamo punto men medici, fino a tanto che, governandoci con arte, o purgandoci o altrimenti estenuandoci o anche ingrassandoci — purchè lo facciano per il bene dei corpi, rendendoli migliori di peggiori che erano — riescano ciascun di loro a salvare, curandoli, i corpi
c presi a curare; e così, io credo, e non altrimenti, potremo

---

(1) Cfr. p. 259 a b.

trovare il solo carattere distintivo esatto della medicina come di qualsiasi altro regime.

So. giov. Non c'è dubbio.

XXXIII. — *For.* È dunque necessario, pare, che anche delle forme di governo quella sia per eccellenza la retta, anzi l'unica forma, in cui si trovi che i reggitori sieno davvero forniti di scienza e non paiano soltanto d'averne; e sia che comandino secondo leggi o senza
leggi, sia che a volenti o a nolenti, essendo essi poveri d
o ricchi; di questi particolari nessuno merita d'esser tenuto in nessun conto, quando si voglia giudicarne rettamente.

So. giov. Benissimo.

For. E se talvolta, o mettendo a morte o anche esiliando certe persone, purghino per il suo bene la città; o, trapiantando dovechessia delle colonie, come sciami di api, la facciano più piccola; o, introducendovi dondechessia altri di fuori e facendoli cittadini, l'accrescano; fino a tanto che, valendosi della scienza
e della giustizia per salvarla, di peggiore la rendano e
per quanto possono migliore; questo allora e secondo questi termini si dovrà dichiarare che per noi sia l'unico reggimento giusto; e quanti altri invece se ne possano nominare, bisognerà dire che non sieno legittimi, anzi non sieno nemmeno, ma imitino questo, quelli che diciamo bene ordinati, meglio; gli altri, peggio.

So. giov. Il resto, ospite, pare acconciamente detto; ma che s'abbia a comandare anche senza leggi, è parola troppo grave a udirsi.

For. Mi hai prevenuto di poco, Socrate, con codesta
domanda. Difatti io ero sul punto di chiederti se queste 294
cose le ammetti tutte, o se ce n'è qualcuna che ti sappia male tra quelle che si con dette; ed ora poi è già chiaro che questo vorremo esaminare, questo punto del buon diritto di quelli che comandano senza leggi.

So. giov. Come no?

For. Sotto un certo riguardo senza dubbio è chiaro che la legislazione è parte dell'arte regia; meglio di tutto

però non è che abbiano vigore le leggi, ma che lo abbia l'uomo il quale per la sua intelligenza sia regio. E sai perchè?

So. giov. Che vuoi dire?

For. Perchè la legge non può mai, abbracciando
b ciò che è ottimo e giustissimo, prescrivere nello stesso tempo con precisione ciò che è il meglio per tutti. Giacchè le disuguaglianze degli uomini e delle azioni ed il non rimaner giammai, per così dire, in quiete nessuna delle cose umane, non permettono che alcun'arte possa per alcuna cosa indicar nulla di semplice che serva a tutti i casi e in tutti i tempi. Questo, non è vero?, lo concederemo?

So. giov. Certamente.

For. Ora, la legge noi vediamo che suppergiù tende
c proprio a questo, come un uomo prepotente e ignorante e che a nessuno non lascia far nulla senza il suo ordine, anzi non permette nemmeno che altri lo interroghi, nemmeno se a qualcuno venga in mente un partito nuovo, migliore e differente dalla disposizione che egli aveva imposta.

So. giov. È vero; difatti la legge con ciascuno di noi fa proprio come ora hai detto.

For. Sicchè è impossibile che per quelle cose che non son mai semplici vada bene ciò che costantemente riman semplice?

So. giov. Parrebbe.

XXXIV. — *For.* E allora perchè mai è necessario prescrivere delle leggi, dal momento che la legge non è
d la cosa più giusta? Bisogna trovarne la ragione.

So. giov. E perchè mai?

For. Ebbene, anche presso di voi, come in altre città, non ci sono forse certi esercizî di molte persone insieme, vuoi per la corsa vuoi per altre cose, a scopo di gara? (1).

---

(1) « Ecco uno di quei luoghi ne' quali sentiamo la mancanza della vivacità drammatica dello stile anteriore di Platone. La scena di questi dialoghi ⟨il 'Sofista' ed il 'Politico'⟩ è una palestra. Ma questo

So. giov. Oh! sì, ed anche moltissimi.

For. Orsù dunque richiamiamoci a mente la regola <a cui s'attengono> i maestri di ginnastica in questi loro governi.

So. giov. Ed è?

For. Che non credono lecito di doversi perdere in
troppe minuzie con ciascun individuo, ordinando ciò e
che conviene a ciascun corpo; ma un po' più all'ingrosso pensano che convenga prescrivere quanto è utile ai corpi così in generale e con riguardo al maggior numero.

So. giov. Benissimo.

For. E però, assegnando anche gli stessi sforzi a tutti, li fanno muovere tutti ad un tempo, e ad un tempo anche cessare dalla corsa, dalla lotta e da tutti gli esercizî fisici.

So. giov. È proprio così.

For. E così dunque dobbiamo ritenere che il legislatore, il quale ha da sopraintendere alle gregge per
ciò che riguarda la giustizia e i commerci reciproci, 295
non sarà mai in grado, prescrivendo a tutti insieme, di attribuire esattamente a ciascuno ciò che gli conviene.

So. giov. Questo è naturale.

For. Ma, credo, ciò che conviene ai più e per lo più, un po' così quindi all'ingrosso, è ciò che egli fisserà per via di leggi, promulgandolo per iscritto o anche senza scrivere, consacrando le consuetudini patrie.

So. giov. Giustamente.

For. Giustamente certo. Giacchè come mai, Socrate, potrebbe esserci uno che, standosene a sedere sempre durante tutta la vita accanto a ciascun individuo,
potesse ordinargli appuntino ciò che gli con- b
viene? Quando infatti vi fosse qualcuno capace di tanto, e fosse chi vuoi tra quelli che in realtà avessero

---

particolare difficilmente può essere stato presente al pensiero dell'autore quando scriveva queste parole. A meno che non si supponga che il Forestiero, come il filosofo ritratto nel '*Teeteto*', non sia del tutto ignorante di ciò che avviene intorno a lui.» (CAMPBELL)

raggiunto la scienza regia, ben difficilmente, credo,
vorrebbe porre a se stesso degl'impacci con lo scrivere
quelle che si son chiamate leggi.

So. giov. Da ciò che ora s'è detto, ospite, <è chiaro
che non lo vorrebbe>.

For. Ed anche più, mio ottimo amico, da ciò che
stiamo per dire.

So. giov. E cioè?

For. Da questo: proponiamoci a noi stessi <un
esempio:> un medico o anche un maestro di ginnastica,
c che stesse per intraprendere un viaggio e rimaner lon-
tano da' suoi clienti per un tempo, come almeno
immagina, lungo, e credesse che i suoi alunni o i suoi
ammalati potessero dimenticare le sue prescrizioni;
non vorrebb'egli lasciar loro delle norme per iscritto;
o come?

So. giov. Così.

For. E che farebbe se, contro la sua previsione
rimasto fuori un minor tempo, ritornasse di nuovo?
Non oserebb'egli forse al difuori di quelle prescri-
zioni scritte suggerirne altre, ove gliene venissero
in mente altre migliori per gli ammalati, a causa o
d di venti o di qualche altra influenza celeste verifi-
catasi contro ogni aspettazione diversamente da ciò
che suole avvenire; ma, ostinandosi, penserebbe che
non si dovessero trasgredir mai i vecchi decreti nè col
prescrivere egli stesso altri rimedî nè <col permettere>
che l'ammalato si arrischiasse ad allontanarsi dalle
prescrizioni scritte, quasi che queste <solo> fossero
curative e salubri, e ciò che si facesse altrimenti, mal-
sano e contrario all'arte? O questo modo d'agire, di
fronte alla scienza ed alla vera arte, in ogni caso e
e assolutamente, coprirebbe addirittura di ridicolo delle
legiferazioni siffatte?

So. giov. Senza nessunissimo dubbio.

For. E a colui che ha fissato per via di leggi,
sieno scritte o sieno non scritte, il giusto e l'ingiusto,
il bello ed il brutto, il bene ed il male per uso delle
gregge umane, quante di esse pascolano nelle singole
città secondo le disposizioni dei legislatori, qualora

o quel medesimo, che le scrisse con arte, o qualche altro simile a lui gli succeda; non dovrà poi essergli lecito d'imporne altre diverse da quelle? O anche questo divieto, non punto meno di quell'altro, appa- 296
rirebbe sovranamente ridicolo?

So. giov. E come no?

XXXV. — *For.* Orbene, sai tu a questo proposito che cosa si dice dai più?

So. giov. Così, su due piedi, non mi sovviene.

For. Eppure è cosa graziosa. Si dice che, se qualcuno conosce delle leggi migliori, diverse da quelle con cui <si governavano> i loro padri, deve imporle alla propria città <soltanto> dopo di aver persuaso <i cittadini> uno per uno; altrimenti no.

So giov. E che? Non è poi giusto?

For. Forse. Se però qualcuno, non con la persua- b
sione, ma con la forza, imponga il meglio; rispondi: che nome si darà a questa violenza? Anzi non ancora, ma <rispondi> prima sugli esempî precedenti.

So. giov. Che cosa vuoi dire?

For. Se uno, senza persuadere il paziente, ma possedendo a fondo l'arte medica, diversamente dalle prescrizioni scritte costringa a seguire un trattamento migliore o un fanciullo o anche un uomo o una donna; che nome si darà a questa violenza? non forse qua-
lunque altro piuttosto che quello che suol dirsi errore c
contro l'arte, nocivo alla salute? E chi subisce una cosiffatta violenza non ha forse il diritto di dire per questo qualsiasi altra cosa, ma non di aver sofferto un trattamento nocivo e contrario alla scienza da parte de' medici che gli usarono violenza?

So. giov. Dici cose verissime.

For. E qual è, secondo noi, l'errore che si è indicato come violazione dell'arte politica? non forse il brutto, il cattivo, l'ingiusto?

So. giov. Senza dubbio.

For. E di quelli che son costretti contro le leggi scritte e le consuetudini patrie a fare altre cose più giuste e migliori e più belle delle precedenti; di' su,

il rimprovero di costoro per tal violenza, ove non voglia
d riuscire il più ridicolo di tutti, non dovrà forse ogni volta formulare piuttosto qualsiasi altra accusa, ma non già che abbiano patito cose turpi, ingiuste e cattive quelli che soffersero violenza da parte di quelli che usarono loro violenza?

So. giov. Dici verissimo.

For. Ma forse che, se chi adopera la violenza è ricco, la violenza è giusta; se invece povero, ingiusta? O sia che abbia persuaso sia che non abbia persuaso,
e sia ricco o sia povero, sia secondo le scritture o sia contro le scritture; ove uno faccia cose (1) giovevoli, non deve esser questo anche in tali casi il principio più vero del retto governo d'una città che l'uomo saggio e buono adotterà nel governo dei sudditi? Come il nocchiero badando a ciò che giova sempre alla nave
297 e ai naviganti, non ponendo norme scritte, ma tenendo per legge la propria arte, salva i compagni di nave; così e a questo modo stesso per opera di quelli che così sappiano comandare, non sarà forse possibile avere la giusta forma di governo, <per opera, voglio dire>, di costoro, i quali dimostrino che la forza dell'arte è superiore alle leggi? E qualunque cosa facciano coloro che comandano intelligentemente, non errano, finchè però rispettino una cosa sola, ma grande:
b <finchè, cioè>, distribuendo sempre ai cittadini quella perfetta giustizia che s'accompagna con l'intelligenza e con l'arte, sieno in grado di salvarli e da peggiori, che erano, renderli, per quanto è possibile, migliori?

So. giov. Non c'è da obiettar nulla, a quello almeno che ora hai detto.

XXXVI. — *For.* E neppure a quell'altro c'è da contradire.

So. giov. A che accenni?

For. Che nessuna moltitudine mai, e di nessun

---

(1) Ho omesso nella versione le parole, che occorrono in alcuni codd. μὴ σύμφορα ἤ, espunte come una evidente glossa dal Burnet e da altri editori.

genere, sarebbe capace d'acquistare una così fatta scienza ed essere in grado di governare intelligentemente una città; ma nel piccolo, nel poco, nell'uno c
bisogna cercare quell'unica retta forma di governo, e le altre ritenerle imitazioni, come anche poc'anzi fu detto, le une che la imitano in meglio, le altre in peggio.

So. giov. In che senso hai detto questo? Giacchè in verità neanche dianzi ho capito bene codest'affare delle imitazioni.

For. Eppure non è cosa insignificante se, toccato appena questo discorso, uno lo pianti lì; e, senza trattarlo a fondo, voglia dimostrare l'errore in cui si cade
a questo proposito. d

So. giov. E quale?

For. Noi dobbiamo cercare qualche cosa che non è nè abituale nè facile a vedersi; e tuttavia proviamoci ad afferrarla. Orsù, poichè questa forma di governo, di cui s'è parlato (1), è per noi la sola retta, sai tu che le altre non possono salvarsi, se non servendosi delle prescrizioni di questa e facendo quello che ora si loda, benchè non sia davvero il meglio? (2).

So. giov. <Facendo, cioè>, che cosa?

For. Che contro alle leggi nessuno nello Stato osi far nulla, e chi l'osi sia punito di morte e d'ogni
estremo supplizio. E questo è quanto di più retto e e
di meglio c'è <da porre> al secondo posto, quando il primo si lasci a quello che or ora si è detto. Ma in che modo ci sia venuto fuori questo a cui appunto abbiamo assegnato il secondo posto, dobbiamo investigarlo. Non ti pare?

So. giov. Senza dubbio.

XXXVII. — *For.* Torniamo dunque di nuovo a quelle immagini, alle quali è necessario paragonar sempre i governanti regî.

---

(1) Cfr. p. 293 a sg.

(2) Rispettare rigorosamente le leggi non è sempre il meglio, come si ritiene dai più; il meglio è lasciarsi guidare da un re che abbia intelligenza e sapere, che sia in sostanza un filosofo; ma in mancanza di costui il rispetto delle leggi è l'unica salvaguardia che ci sia per i cittadini in una costituzione necessariamente imperfetta.

So. giov. A quali?

For. Al bravo nocchiero ed al medico che molti altri uomini vale (1). E guardiamone il tipo, dopo d'averlo plasmato su questi.

So. giov. E come?

298 *For.* Così, suppergiù: se, per esempio, a proposito
di costoro noi tutti riflettessimo che per opera loro
possiamo soffrire i più terribili mali. Giacchè, mentre
quello tra noi che gli uni o gli altri vogliano salvare,
essi del pari lo salvano; a quello invece, a' quali vo-
gliano far del male, glielo fanno, tagliando, bruciando,
imponendogli delle spese da pagar loro come tributi
— di cui poco o nulla impiegano per l'ammalato,
e del resto si giovano essi e i loro familiari — e dopo
tutto anche, corrotti per danaro vuoi dai parenti
b vuoi da qualche nemico dell'infermo, lo ammazzano.
E a loro volta anche i nocchieri possono farci infinite
cose dello stesso genere, sia maliziosamente abban-
donandoci soli a terra nell'atto di salpare, sia che,
facendo nascere qualche accidente in alto mare, but-
tino giù <noi o la nostra roba> e ci nocciano in altri
modi. Ora, <supponiamo che> preoccupandoci di
questi pericoli volessimo prendere qualche delibera-
zione intorno ad essi <come, per esempio,> che nè
c all'una nè all'altra di queste arti si permettesse più
di comandare dispoticamente nè a servi nè a liberi,
ma si adunasse un'assemblea di tutti noi o di tutt'il
popolo insieme o de' ricchi soltanto, e fosse lecito a
tutti, incompetenti e competenti, di conferire il proprio
parere intorno alla navigazione e alle malattie, in che
modo sugli ammalati si debba usare dei farmachi e degli
strumenti chirurgici, come anche delle navi stesse e
d degli istrumenti nautici in servigio delle navi e nei
pericoli della navigazione rispetto ai venti ed al mare
e in quelli degl'incontri coi pirati, e quando occorra
combattere con navi lunghe contro altre simili; e che
tali deliberazioni, <prese> sia dietro suggerimento

(1) Richiamo a un verso om. (*Il.* XI 514).

di medici e di nocchieri, sia dietro quello d'altri profani, parte si incidessero su tavole o su pilastri, e parte anche si ponessero come tradizioni patrie non scritte; e poi sulla scorta di queste norme in tutto il tempo
avvenire si dovesse navigare e provvedere alla cura e
degli ammalati.

So. giov. Hai detto, mi pare, delle cose addirittura assurde.

For. <Supponiamo> inoltre che anno per anno si costituissero de' governanti del popolo, sia eletti dai ricchi, sia da tutti i cittadini, chiunque a sorte capiti, e che questi governanti costituiti, dovessero governare secondo le scritture così nel dirigere le navi come nel curare gl'infermi.

So. giov. Questo sarebbe anche più grave.

XXXVIII. — *For.* Considera ora anche quello che ne segue. Dopochè infatti per i singoli governanti sia
compiuto l'anno di carica, bisognerà costituire dei 299
tribunali di persone o scelte tra i ricchi ovvero elette a sorte da tutto insieme il popolo, e davanti a costoro citare i magistrati uscenti e sottoporli ad una resa di conti, lasciando che il primo venuto li accusi di non avere durante l'anno d'ufficio governato le navi secondo le leggi scritte e nemmeno secondo le consuetudini dei maggiori, e altrettanto si faccia anche per quelli che abbiano avuto in cura gli ammalati. Da ultimo poi per coloro che sieno condannati <converrà> determinare che cosa debbano soffrire o pagare.

So. giov. Ebbene, chi liberamente e spontanea-
mente si assumesse di governare a queste condizioni, b
è giustissimo che soffra e paghi qualunque cosa.

For. <Ma non basta>. Bisognerà inoltre porre una legge che, se qualcuno si faccia sorprendere a indagare sull'arte del pilota e sulla nautica o su ciò che è salutare e sulla verità della medicina, circa i venti e il caldo e il freddo, contro le norme scritte, e ad escogitare qualche novità in queste materie; innanzi tutto non si debba chiamarlo nè medico nè nocchiero, ma acchiappanuvole e sofista chiacchierone; e poi,

come uno che corrompe altri più giovani e li persuade
c ad attendere alla nautica e alla medicina non secondo le leggi, ma governando unicamente a lor senno le navi e gli ammalati; possa chi vuole, tra quelli ai quali è consentito, accusarlo e deferirlo ad un tribunale; e, ove si ritenga che costui contro le leggi e le scritture persuada vuoi dei giovani vuoi dei vecchi, colpirlo con le pene più gravi (1). Giacchè, <si dice>, non deve esserci niente più savio delle leggi, e nessuno deve ignorare la medicina e l'igiene, come neppure l'arte del pilota e la nautica, quando a chicchessia è lecito d'apprendere e le norme scritte e le consuetu-
d dini tradizionali. Orbene, Socrate, se così, come diciamo, avvenisse che e di queste scienze e della strategia e dell'arte di qualsisia sorta di caccia nel suo complesso, come della pittura o d'altra arte imitativa in genere, e della tettonica e di qualunque altra che costruisca suppellettili, o anche dell'agricoltura e di quella tutta insieme che cura i vegetali, o anche, daccapo, se vedessimo l'allevamento de' cavalli regolato <solo> da norme scritte, o tutta intera l'arte che governa le gregge, o la mantica o tutto ciò che costi-
e tuisce un'arte <in certa guisa> servile, o quella del tavoliere o tutta quanta l'aritmetica, sia semplice, sia piana, sia relativa ai solidi e al moto (2); da tutte queste cose, fatte a questo modo, secondo norme scritte e non secondo arte, che conseguenza mai potrebbe venirne fuori?

So. giov. È chiaro: tutte le nostre arti addirittura perirebbero, e non potrebbero neppure rinascer mai, per colpa di questa legge intesa a vietare qualsiasi ricerca; cosicchè la vita, che anche ora è difficile, in quel tempo lì diventerebbe tale da non potersi più vivere del tutto.

---

(1) « Le accuse di Aristofane e di Meleto contro Socrate sono qui messe insieme, e in tutte e due c'è forse ⟨e senza forse⟩ un'allusione alla morte di Socrate. » (CAMPBELL). — Quanto alle parole a c c h i a p p a n u v o l e e s o f i s t a c h i a c c h i e r o n e, è evidente che hanno significato ironico.

(2) L'aritmetica qui include tutta la matematica.

XXXIX. — *For.* E che <diresti ancora> di ciò che 300 segue? Se imponessimo a ciascuna delle attività predette d'uniformarsi a certe norme scritte, e a queste nostre scritture preponessimo uno o eletto per votazione o estratto a sorte, e costui poi, non curandosi punto delle scritture, o per guadagno o per il proprio capriccio, prendesse a fare altre cose contrarie ad esse, senza avere nessuna competenza; forse che questo non diverrebbe un male anche maggiore del male precedente?

So. giov. Verissimo.

For. Difatti io credo che chi contro le leggi, che furono imposte dopo una lunga esperienza e da con- b siglieri, i quali con molto garbo suggerirono ciascun provvedimento e persuasero la maggioranza ad adottarlo; chi, <ripeto>, contro di esse ardisse d'agire, commetterebbe un errore molte volte più grave di quell'altro errore, e sconvolgerebbe tutta la vita pubblica anche più che non <facciano> le leggi scritte.

So. giov. E come non la sconvolgerebbe difatti?

For. E proprio per ciò a coloro, i quali su ogni punto stabiliscono leggi e norme scritte, non rimane che <prendere> una seconda rotta: quella, cioè, di c non permettere che contro di esse nessun individuo e nessuna moltitudine faccia mai nulla di nessun genere.

So. giov. Giustamente.

For. E così, non sarebbero queste forse, per quanto è possibile, imitazioni, in ciascun particolare, della verità, queste scritture composte da uomini competenti?

So. giov. E come no?

For. Eppure, se la memoria non c'inganna, noi dicevamo che colui che sa, colui che è davvero un uomo politico, in pratica farà molte cose con arte, senza punto curarsi delle scritture, quando qualche altra cosa gli sembri migliore di ciò che fu scritto da d lui e mandato quasi come un messaggio a persone assenti.

So. giov. Difatti lo dicevamo.

For. Ebbene, se un individuo qualunque o una

qualunque moltitudine, che si trovino sotto il governo di leggi fisse, tentino di fare contro di esse qualcosa di diverso, come alcunchè di meglio; non fanno forse, per quanto è in loro, quello stesso che fa quell'autentico <politico, a cui abbiamo accennato>?

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. Però se, essendo degli ignoranti, facessero una
cosa siffatta, tenterebbero bensì di imitare la verità,
e ma la imiterebbero molto male; e se invece sono per-
sone competenti, questo non è più imitazione, ma
quella stessa verità genuina?

So. giov. Indiscutibilmente.

For. Poc'anzi però siamo rimasti d'accordo che nessuna moltitudine è in grado di apprendere una qualsiasi arte.

So. giov. D'accordo.

For. Cosicchè, se c'è un'arte regia, nè la moltitudine dei ricchi nè tutto intero il popolo potrà mai imparare questa scienza politica.

So. giov. E come lo potrebbero?

For. Conviene perciò, com'è ovvio, che se queste
forme di governo vogliono imitar bene, fin dove è
301 possibile, quella genuina forma di quell'uno che go-
verna secondo arte; ove sieno imposte loro delle leggi,
non facciano mai nulla contro le norme scritte e le
consuetudini patrie.

So. giov. Hai detto benissimo.

For. Quando dunque la imitino i ricchi, allora questa forma di governo la chiamiamo aristocrazia; e quando non si dieno pensiero delle leggi, oligarchia.

So. giov. È naturale.

For. E così, a sua volta, allorchè un solo comandi
secondo le leggi, imitando quel tale che sa, lo chia-
b miamo re, senza distinguere con un nome diverso chi
regna con la scienza o con l'opinione in conformità
delle leggi (1).

---

(1) Qui non si contrappone al re il tiranno, ma il re che governa secondo opinione al re che governa secondo scienza, il re in certo modo, si direbbe, costituzionale al re filosofo.

So. giov. Anche questo è naturale.

For. Cosicchè, se anche un solo comandi, purchè sia intendente davvero, costui meriterà d'esser chiamato sempre con questo nome di re e con nessun altro; e però quei cinque nomi delle forme di governo ora accennate si riducono ad uno (1).

So. giov. Pare difatti.

For. E ove poi codest'unico reggitore non s'attenga nè alle leggi nè alle consuetudini, ma presuma, c
ad imitazione di quel competente, che contro ogni legge si debba fare il meglio, mentre in questa imitazione si lascia guidare dalla concupiscenza e dall'ignoranza; un uomo tale non si dovrà forse chiamarlo tiranno?

So. giov. Come no?

XL. — *For.* Così dunque, diciamo, ha origine il tiranno e il re e l'oligarchia e l'aristocrazia e la democrazia, dacchè gli uomini non s'adattano volentieri a quell'unico monarca e diffidano che possa mai esserci un uomo tanto degno d'una siffatta signoria, da volere d
e potere, governando con la virtù e con la scienza, assegnar rettamente a tutti ciò che è giusto e ciò che è santo; e <temono> ch'egli possa maltrattare e uccidere e danneggiare, sempre che voglia, chiunque tra noi; sebbene, qualora ci fosse un uomo come diciamo, costui sarebbe il benvenuto, e col suo governo amministrerebbe felicemente quella che è l'unica retta forma di reggimento politico.

So. giov. E si può dubitarne?

For. Ed ora, allorchè nelle città non accade che nasca, come appunto diciamo, un re quale s'ingenera e
negli alveari, uno che di corpo subito appaia superiore e d'anima; è pur necessario che <i cittadini> adunatisi

---

(1) «Il re, che governa secondo leggi, *per il nome* non differisce dal re ideale: ma in realtà è solo imitazione di questo, e perciò, come le altre quattro imperfette forme di governo (aristocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide), appartiene alle imitazioni; sicchè ci sono cinque forme d'imitazione, che tutte insieme vanno comprese sotto l'*unico* nome di *imitazioni*.» (APELT)

scrivano delle leggi, com'è naturale, seguendo le tracce della forma di governo più vera tra tutte.

So. giov. È da credere.

For. E ci meravigliamo poi, Socrate, che in siffatte forme di governo avvengano tanti mali, e tanti ne avverranno, quando il fondamento su cui poggiano è tale da regolarne le azioni, non secondo scienza, ma secondo scritture e consuetudini? Se un'altra <arte>
302 si reggesse così, non è chiarissimo ad ognuno che manderebbe in rovina tutto ciò che in questo modo le avvenisse di fare? O non dobbiamo piuttosto meravigliarci come sia di sua natura così forte quest'organismo che è lo Stato? Perchè, pure essendo le città in simili condizioni da un tempo infinito, nondimeno alcune di esse durano <tuttora> e non vanno a soqquadro. Non di rado però tante altre, come navi che si sommergono, periscono e sono perite e ancora periranno per l'inettitudine dei piloti e dei marinai, che sulle cose della maggiore importanza hanno afferrato la maggiore ignoranza, e che, nulla e sotto nessun
b rispetto sapendo di politica, ritengono di avere sotto ogni rispetto afferrato questa scienza meglio di ogni altra (1).

So. giov. È verissimo.

XLI. — *For.* Orbene, di queste non rette forme di governo, tutte spiacevoli, quale è la meno spiacevole a viverci, e quale la più insopportabile? Non occorre che lo vediamo, sebbene rispetto allo scopo propostoci non sia che un dippiù? Senonchè forse, in fin dei conti, tutto ciò che facciamo lo facciamo tutti appunto per questo (2).

So. giov. Occorre; e come no?

For. E dunque di' pure che, di quelle tre, ognuna
c può divenire o straordinariamente spiacevole o anche la più comoda.

---

(1) In questo quadro pare che Platone abbia dinanzi agli occhi principalmente la sorte di Sparta e d'Atene.

(2) Cioè per renderci più sopportabile la vita.

So. giov. Che vuoi dire?

For. Nient'altro che questo: che la monarchia, il governo dei pochi e il governo dei molti sono le tre forme di cui abbiamo parlato a principio del discorso che ora si è svolto.

So. giov. Ed erano in effetti.

For. Ora, bipartendo ciascuna di queste, facciamone sei, escludendo da esse come settima quella che abbiamo definita la sola veramente retta.

So. giov. E in che modo?

For. Della monarchia abbiamo il governo regio e d
la tirannide; del governo dei non molti dicevamo esserci invece l'aristocrazia dal nome augurale (1) e l'oligarchia. Quanto al governo dei molti, dandogli allora un nome unico, lo chiamavamo democrazia, ma ora anche questo bisogna considerarlo come doppio.

So. giov. In che senso? E con che criterio lo divideremo?

For. Con un criterio non differente dagli altri, neppure se questo nome riunisca in sè un doppio significato (2). Giacchè il governare in conformità delle leggi e contro le leggi è comune così a questa come alle e
altre forme di governo.

So. giov. Così è difatti.

For. Orbene allora, quando, cioè, cercavamo la forma retta di governo, questa distinzione non c'era utile (3), come s'è dimostrato nei discorsi precedenti. Ma poichè abbiamo esclusa quella e posto come neces-

---

(1) Aristocrazia, com'è noto, etimologicamente vale 'governo degli ottimi'.

(2) Il nome *oclocrazia* comincia a usarsi soltanto con Polibio; prima dunque il nome democrazia era διπλοῦν, cioè aveva un doppio significato, di democrazia in senso ristretto e di oclocrazia.

(3) La distinzione, che il Forestiero vuol fare ora, è tra democrazia e oclocrazia. Prima (p. 292 a sgg.) non s'era fatta, perchè « si era premesso e ritenuto che il vero uomo politico non si potesse trovare tra i molti; egli non poteva essere che uno o pochi affatto. Non interessava allora, perchè allora si cercava il tipo perfetto dello Stato; interessa ora, perchè ora si cerca solo degli Stati imperfetti qual sia il migliore e quale il peggiore. » (Fraccaroli)

sarie le altre, in queste l'illegalità e la legalità le taglia ciascuna per il mezzo.

So. giov. Così pare dal discorso or ora tenuto.

For. La monarchia dunque, aggiogata a scritture buone che diciamo leggi, è la migliore delle sei; senza leggi invece è intollerabile e la più trista da viverci.

303 *So. giov.* È credibile.

For. Il governo poi de' non molti, come il poco sta di mezzo tra l'uno e la moltitudine, così lo riterremo medio tra' due; e quello della moltitudine, a sua volta, debole in tutto in confronto degli altri ed incapace di far nulla di grande nè in bene nè in male, per essere in esso il comando spartito tra molti in piccole dosi. Perciò esso è tra tutte queste costituzioni, se regolate da leggi, la peggiore; e, se non regolate
b da leggi, la migliore di tutte. Supponendo dunque che tutte manchino di freni, il meglio è vivere nella democrazia; e supponendo che sieno ordinate, meno che in ogni altra mette conto di vivere in questa, ma ben più e meglio nella prima, eccetto, <s'intende>, la settima; giacchè questa bisogna separarla da tutte le altre, come un dio dagli uomini.

So. giov. Pare che proprio così e sia ed avvenga, e s'abbia da fare come tu dici.

For. Cosicchè anche coloro che fanno parte di tutti codesti governi, ad eccezione di quello che è regolato dalla scienza, bisogna eliminarli per ciò che
c non sono uomini politici, ma faziosi; e poichè presiedono a grandissimi vuoti fantasmi, son tali essi stessi; ed essendo grandissimi imitatori e ciurmadori, diventano tra i sofisti i più grandi sofisti (1).

So. giov. È ben probabile che questo nome sia stato a buon diritto ritorto contro quelli che si dicono uomini politici.

For. E sia pure; sicchè questo ci si presenta proprio come un dramma; onde a ragione poc'anzi dicevo di

---

(1) Cfr. p. 291 c.

vedere come un tiaso (1), <come un'ebbra sfilata>, di Centauri e di Satiri, che si dovesse escludere dall'arte politica. Ma ora così a stento siamo pur riusciti ad eliminarli. d

So. giov. Pare.

For. Rimane però tuttora un'altra specie più di questa difficile <da separare>, per essere più affine e più prossima alla specie regia, e quindi più malagevole a percepire. E noi abbiamo l'aria di trovarci nella medesima condizione di quelli che purgano l'oro.

So. giov. E come?

For. Anche quegli operai sceverano, credo, dapprima e terra e sassi e tante altre cose; ma dopo queste ve ne restano mescolate certe altre affini all'oro, e
preziose e da tor via soltanto col fuoco; <resta, cioè>, del rame e dell'argento e talvolta perfino dell'adamante (2); le quali materie, quando sieno tolte via a fatica per mezzo del fuoco ed in seguito agli assaggi, ci lasciano vedere da solo quello che noi chiamiamo oro puro.

So. giov. Difatti si dice che così si pratichi in questo lavoro.

XLII. — *For.* Orbene, appunto secondo questo procedimento pare che ora anche da noi sieno state separate le materie diverse e quante ce n'è di aliene e non amiche della scienza politica, ma restino soltanto quelle preziose ed affini. Di queste è, per esempio, l'arte militare, il potere giudiziario e quell'eloquenza che s'accompagna con l'arte regia, e, persuadendo ciò che 304
è giusto, governa insieme con essa gli affari dello Stato; e queste chi sappia in che modo con la maggiore

---

(1) Cfr. 291 a. I nomi, usati nel testo, di δρᾶμα e θίασος, che era la processione degli adoratori di Bacco agitati dal nume, sono suggeriti dall'accenno a Satiri, notoriamente seguaci di quel dio, i quali prima (p. 291 b) erano stati messi in un mazzo coi Centauri, coi leoni e con altri animali o violenti o anche deboli e scaltri ad indicare le varie parti che questi pseudopolitici esercitavano nel grande dramma della vita pubblica.

(2) Adamante non vale qui diamante, significato che la parola acquistò più tardi, ma una specie di metallo durissimo. L'Apelt lo traduce *Stahl*.

facilità sieno da separare, non mostrerà forse nudo e solo di per sè colui che si cerca da noi?

So. giov. Evidentemente bisogna in qualche modo tentarlo.

For. Se non dipende che dal tentarlo ci si rivelerà di certo; e c'ingegneremo di chiarirlo per mezzo della musica. E dimmi...

So. giov. Che cosa?

b *For.* La musica c'è pure per noi un qualche modo d'impararla, e così in genere tutte le cognizioni relative alle arti manuali?

So. giov. C'è di sicuro.

For. E che? <Quella poi che giudica> quale di queste scienze si debba imparare e quale no, diremo noi che anche questa, daccapo, sia una scienza a sè, o come?

So. giov. Così; diremo che sia.

For. E converremo che questa è diversa da quelle?

So. giov. Sì.

For. E <diremo> che nessuna di esse debba
c comandare ad un'altra? o che quelle a questa? o che questa, come tutrice, debba comandare a tutte quante le altre?

So. giov. Questa a quelle.

For. <La scienza> dunque, che prescrive se si debba imparare o no, tu almeno dichiari che debba per noi comandare a quella che impara ed insegna?

So. giov. Ma certo.

For. E quella che prescrive se si debba persuadere o no, a quella che è capace di persuadere?

So. giov. E come no?

For. E sia. Ma a quale scienza attribuiremo la
d facoltà di persuadere la maggioranza e la folla per via di favole e non d'insegnamento?

So. giov. È chiaro, credo, che anche questo sia da assegnare alla retorica (1).

---

(1) Si veda il luogo del 'Teeteto' cap. XXXVIII p. 201 a-c, in cui si accenna a questo genere di persuasione, prodotta dalla retorica e fondata sull'opinione, ma non sulla scienza.

For. E <il sapere> se per mezzo della persuasione, o magari per mezzo della forza, si debba in qualche caso agire verso taluni, o anche starsene <in pace> addirittura; questo, daccapo, a quale scienza lo attribuiremo?

So. giov. A quella che comanda all'arte del persuadere e del discorrere.

For. E questa, io credo, non può essere altra che la capacità dell'uomo politico.

So. giov. Hai detto benissimo.

For. Sicchè pare che questa, la retorica, sia stata
presto separata dalla politica, come una specie diversa, e
quantunque destinata a servirla.

So. giov. Sì.

XLIII. — *For.* E che pensare di quest'altra capacità?...

So. giov. Quale?

For. Della capacità concernente il guerreggiare con ciascuno di quelli con cui avessimo deciso di guerreggiare, se dovremo dirla con arte o senz'arte?

So. giov. Ma come pensarla senz'arte una facoltà in cui si assomma la perizia guerresca e tutta la pratica del guerreggiare?

For. Ma quella poi che può e sa decidere se s'abbia da fare una guerra o trattare in via amichevole, dobbiamo ritenerla diversa da questa o identica con questa?

So. giov. Se vorremo esser conseguenti alle premesse, dovremo per forza dirla diversa.

For. E però dichiareremo che comandi a questa, 305
se pur vorremo attenerci alle considerazioni precedenti.

So. giov. Ma sì.

For. Ebbene, quale altra oseremo dichiarare padrona d'un'arte così terribile e grande com'è nel suo complesso l'arte militare, se non quella che è veramente regia?

So. giov. Nessun'altra.

For. E non ammetteremo quindi che sia politica la scienza degli strateghi, come quella che è sussidiaria.

So. giov. Naturalmente no.

b *For.* Ed ora su, consideriamo anche il potere de'
giudici che giudicano rettamente.

So. giov. Appunto.

For. Forse che esso dunque può fare di più che
intorno ai contratti, dopo di aver ricevuto dal re legis-
latore tutte quante le prescrizioni legali, tener presenti
queste norme, e giudicare del giusto e dell'ingiusto
secondo che sono stati definiti (1), portandovi come
sua propria virtù quella di non volere nè per doni nè
per paura nè per compassione nè per alcun'altra ini-
c micizia o amicizia decidere le reciproche accuse altri-
menti che secondo le disposizioni del legislatore?

So. giov. Non di più; ma quanto hai detto è sup-
pergiù la funzione di codesto potere.

For. Sicchè troviamo che anche questa de' giudici
non è potenza regia, ma un potere custode delle leggi
e ministro di quella.

So. giov. È ovvio.

For. Chi dunque considera tutte quante le scienze
che si sono citate, deve riconoscere questo: che poli-
tica non c'è apparsa nessuna di esse. Perchè quella
d che è veramente regia non deve agire da sè, ma coman-
dare a quelle che possono agire, come quella che conosce
il principio e le mosse de' maggiori interessi delle città
circa l'opportunità e l'inopportunità loro e <dispone>
che le altre eseguano ciò che è loro ordinato.

So. giov. Proprio.

For. Per queste ragioni dunque quelle scienze, che
testè abbiamo passate a rassegna, poichè non coman-
dano nè l'una alle altre nè a se stesse, ma ciascuna
attende ad una sua particolare funzione, conforme
alla specialità di queste funzioni ciascuna ha giusta-
mente preso un proprio nome.

e *So. giov.* Così pare.

For. Ma quella che comanda a tutte e prende cura
e delle leggi e di tutti gl'interessi dello Stato e con-
tesse tutto nel modo più giusto, comprendendone il

(1) Cfr. anche 'Apologia' capp. I p. 18 a; XXIV p. 35 c.

potere sotto il nome della città, <della *polis*> (1), giustissimamente, come pare, potremo chiamarla politica.

So. giov. Indiscutibilmente.

XLIV. — *For.* E vorremmo, altresì sull'esemplare dell'arte testoria esaminarla ora, dal momento che anche tutti i generi in rapporto con la città ci si son resi manifesti?

So. giov. Volentierissimo.

For. Sicchè ora della contestura regia, come pare, 306
bisogna dire di che genere sia, in che modo s'intessa e che sorta di tessuto ci dia.

So. giov. Chiaro.

For. Intanto è pur necessario dimostrare una cosa molto difficile, come sembra.

So. giov. Bisogna per altro dirla ad ogni modo.

For. Che ci sia una parte di virtù, differente in qualche modo dal genere virtù (2), è per gl abili disputatori un punto che si presta facilmente agli attacchi dinanzi all'opinione della maggioranza.

So. giov. Non ho capito.

For. Ma <vediamolo> daccapo a quest'altro modo.
Il valore infatti io credo che tu lo ritenga per noi una b
parte di virtù.

So. giov. Niun dubbio.

For. E così la prudenza una cosa diversa dal valore, ma, a buon conto, essa pure una parte di quella <virtù> di cui era <parte> anche quello.

So. giov. Sì.

---

(1) Seguo l'interpretazione del Fraccaroli che mi sembra la più ovvia: τὸ κοινόν del testo è ' il comune ', ' la città '.

(2) In altri termini: che ci sia una parte di virtù, cioè qualche singola virtù, che non rientri in qualche modo (come specie) nel genere, ossia nel concetto generico, di virtù è ecc. L'opposizione, a cui si accenna, è evidentemente quella delle singole virtù tra loro, ciascuna delle quali però, come specie a sè, rientra nel concetto più largo del genere virtù che le comprende tutte. Si torna, pare, alla distinzione tra parte, specie e genere, di cui si tratta a p. 263 a sgg. — L'unità della virtù, concetto prettamente socratico, che Platone si prepara a combattere, o per lo meno a limitare in misura notevole, era stato da lui validamente sostenuto e difeso nel 'Protágora'.

For. Orbene, a tal riguardo bisogna arrischiarsi ad esprimere un'opinione che desterà sorpresa.

So. giov. E quale?

For. Che <valore e prudenza> in molti casi si presentano come affatto nemici ed opposti l'uno all'altro.

So. giov. Come dici?

For. Un discorso che non è punto solito; giacchè
c si dice, credo, che tutte le parti della virtù sono amiche tra loro.

So. giov. Sicuro.

For. Ebbene, vogliamo esaminare ora molto attentamente se questo sia così semplice, o se soprattutto non ce ne sia qualcuna che sotto un certo rispetto differisca dalle congeneri?

So. giov. Sì; di' come s'abbia da esaminare.

For. In tutte le cose convien cercare quanto in esse diciamo bello, pur dividendolo in due specie opposte tra loro.

So. giov. Parla anche più chiaro.

For. L'acutezza e la velocità, sia ne' corpi, sia nelle
d anime, sia nella emissione della voce, sia riguardo alle cose stesse e sia riguardo alle immagini, quante imitazioni ce n'offre la musica imitando, e altresì la pittura; di qualcuna di queste sei mai stato lodatore tu stesso o hai sentito lodarla da un altro?

So. giov. Come no?

For. E ricordi anche in che modo lo fanno caso per caso?

So. giov. Per nulla.

For. E sarò poi buono a mostrartelo con le parole proprio come l'ho in mente?

e *So. giov.* E perchè no?

For. Pare che tu lo creda facile, codesto. Ma consideriamolo nelle specie opposte. Difatti, in molte azioni e spesso, allorchè in questo o in quel caso ammiriamo la velocità, l'energia, l'acutezza della mente e del corpo, e così anche della voce, noi ci esprimiamo servendoci, per farne le lodi, d'un solo appellativo, quello del valore.

So. giov. Come?

For. Noi diciamo, credo, in questo caso, acuto e valoroso, veloce e valente, e così pure energico. Insomma, applicando a questi caratteri l'appellativo che dico a tutti comune, noi ne facciamo le lodi.

So. giov. Sì.

For. E che poi? La specie, invece, delle azioni
lente non l'abbiamo forse lodata spesso in molti casi? 307

So. giov. E come!

For. O che, dicendo così, non ci esprimiamo forse in modo contrario in quel caso ed in questo?

So. giov. Come?

For. Noi diciamo, credo, all'occorrenza calme ed
assenate certe cose, che a loro volta nel campo del
pensiero e dell'azione ammiriamo perchè fatte lenta-
mente e dolcemente; e ancora quelle piane e gravi
nelle voci, come in tutto il movimento ritmico e in
ogni composizione musicale che si valga opportuna-
mente della lentezza; a queste cose non assegniamo un
nome che implica valore <ed energia>, ma uno che b
importa moderazione.

So. giov. Verissimo.

For. Eppure, quando, viceversa, le une e le altre ci riescano inopportune, mutando opinione, le biasimiamo entrambe indicandole con nomi che accennano al contrario.

So. giov. E come?

For. <Così>: che le cose che riescono più acute
del necessario e appaiono più veloci e più dure, noi
le diciamo violente e pazzesche; e quelle che più gravi
e più lente e più molli, vili e torpide. E si può dire
che il più delle volte e queste e l'indole prudente e c
l'indole valorosa che <vediamo> ne' contrarî, come
idee a cui sia toccato in sorte d'essere in attitudine
ostile, non le troviamo mescolate le une con le altre
nelle azioni pertinenti ad esse; e per giunta coloro i
quali le hanno nell'anima, a scrutarli bene, vedremo
che sono assai diversi gli uni dagli altri.



XLV. — *So. giov.* E in che li dici <diversi>?

For. In tutte queste azioni che ora dicevamo, e, naturalmente, in molte altre. Giacchè essi, io credo,
d secondo l'affinità che hanno con l'una o con l'altra parte, lodando certe qualità perchè loro proprie, e biasimando, perchè estranee, quelle di chi discorda da loro, si atteggiano a molta inimicizia, e per molti rispetti, gli uni a fronte degli altri.

So. giov. È da crederlo.

For. Un gioco, certo, è codesto dissenso su cose simili (1); però in quelle di maggior momento finisce per esser la malattia più perniciosa alle città.

So. giov. In quali cose intendi dire?

e *For.* In quelle, dirò, che investono tutto intero l'indirizzo della vita. Giacchè gli uomini eccessivamente modesti inclinano a viver sempre una vita tranquilla, badando soltanto a sè ed alle proprie faccende, in casa propria così regolandosi con tutti, e, verso le altre città pronti sempre a cercare un modo qualsiasi d'essere in pace con esse. Ma poi per questo amore, se più inopportuno che non convenga, allorchè
308 facciano ciò che vogliono, non s'accorgono e di divenire essi medesimi degl'imbelli e di educare i giovani allo stesso modo e d'esser sempre alla mercè di chi li assalti; sicchè nello spazio di non molti anni essi stessi e i loro figliuoli e la città tutta quanta, di liberi, senza che se n'accorgano, diventano servi.

So. giov. Hai accennato ad un caso grave e terribile.

For. E che <dir> poi di quanti propendono troppo al valore? Forse che, eccitando sempre a guerra le proprie città, pel desiderio di questa vita più impetuosa di quel che conviene, postisi in lotta con molti e potent non hanno a loro volta o completamente distrutto o reso schiave e soggette ai nemici le patrie loro?

b *So. giov.* Accade anche questo.

---

(1) Sul veloce, sul lento e in altri dispareri su argomenti simili.

For. Come dunque non diremo che in cose simili tutteddue queste specie abbiano sempre una grande, anzi la più grande inimicizia e dissensione tra loro?

So. giov. Non potremo non dirlo.

For. Dunque ciò che cercavamo da principio l'abbiamo trovato: che certe parti di virtù non piccole dissentono per natura tra loro e fanno sì che dissentano anche quelli che le possiedono?

So. giov. Parrebbe.

For. E prendiamo ora <ad esaminare> quest'altro punto...

So. giov. Quale?

XLVI. — *For.* Se per caso qualcuna delle scienze costrut- c
tive metta mai insieme di proposito uno qualsivoglia
de' suoi prodotti, sia pure il più insignificante, con
elementi in parte cattivi e in parte buoni; o se <al
contrario> qualsiasi scienza in ogni caso non rigetti
a suo potere gli elementi cattivi e prenda quelli acconci
e buoni, e con questi, simili o dissimili che sieno, componendoli tutti in unità, non crei un'opera unica ed un'unica forma.

So. giov. E come no?

For. Nè per conseguenza quella, che di sua natura
è per noi davvero la scienza politica, comporrà mai d
di proposito una città d'uomini buoni e cattivi, ma
evidentemente dapprima metterà <i fanciulli> a prova coi giuochi e dopo questa prova li affiderà a quelli che sono in grado di educarli e di prestare <allo Stato> un simile servigio, ordinando e soprintendendo essa stessa, come fa l'arte testoria che via via tien dietro, ordina e soprintende a quelli che cardano e preparano quant'altro occorre alla tessitura,
prescrivendo a ciascuno di eseguire appuntino quelle e
cose che ritiene adatte al proprio tessuto.

So. giov. Perfettamente.

For. Allo stesso modo, mi pare, la scienza regia, poichè è dessa quella che ha il potere di soprintendere, non permetterà ai legittimi educatori e allevatori di esercitare <gli alunni> in altro, fuorchè in ciò che,

quando sia fatto in conformità di quel contemperamento da lei voluto, valga a produrre indoli adatte; e in ciò soltanto essa esorta a educarli. E quelli che non possono informarsi ad un'indole virile e saggia e a quant'altro tenda a virtù, ma dalla loro malvagia
309 natura sono per forza spinti all'empietà, alla tracotanza, all'ingiustizia, li elimina con le morti, con gli esilî e colpendoli con la totale privazione de' diritti civili.

So. giov. Difatti è proprio ciò che si dice.

For. E quelli invece che s'avvoltolano nella massima ignoranza ed abbiettezza li aggioga alla classe degli schiavi.

So. giov. Giustissimo.

For. De' rimanenti poi, le cui nature, qualora sieno educate, sono atte a divenire stabilmente generose e
b ad ammettere vicendevoli rapporti secondo scienza, di questi e indoli piuttosto inclini al coraggio <l'arte regia> — considerando che il loro carattere duro somiglia in qualche modo all'ordito, mentre quelle che propendono alla moderazione adoperano, per attenerci al nostro paragone, un filo da trama grasso e molle, ed hanno quindi tendenze opposte le une rispetto alle altre — s'ingegna di collegarle e intrecciarle suppergiù nel modo seguente.

So. giov. Come?

c *For.* Prima di tutto connettendo, secondo la conformità naturale, la parte eterna della loro anima con un divino legame, e, dopo la divina, la parte loro animale con legami viceversa umani.

So. giov. In che senso poi hai detto questo?

XLVII. — *For.* Quella che intorno al bello, al giusto, al bene e ai loro contrarî, è realmente opinione vera e fondata, quando s'ingeneri nelle anime, io affermo esser cosa divina che si genera in una natura celeste.

So. giov. E sta bene dir così.

For. E non sappiamo noi che soltanto all'uomo
d politico e al buon legislatore s'addice d'essere in grado, mercè l'aiuto della Musa dell'arte regia, di

produrre un simile effetto in quelli, de' quali proprio ora parlavamo, che sieno stati rettamente educati?

So. giov. Ma è naturale.

For. Colui invece, Socrate, che non possa far nulla di simile, non lo chiameremo giammai co' nomi su' quali ora indaghiamo.

So. giov. Giustissimo.

For. E che? Un'anima coraggiosa, quando si compenetri di siffatta verità, non si ammansisce forse e
non vorrà così soprattutto comunicare col giusto? e e
quando non se ne compenetri, non inclinerà piuttosto ad una cotal natura bestiale?

So. giov. E come no?

For. E che diremo della natura modesta? Forse che, ove si compenetri di codeste opinioni (1), non diventerà davvero savia ed assennata, quanto almeno si può in un regime politico? e ove non ne partecipi, non s'acquisterà una taccia vergognosa di balordaggine?

So. giov. Senza dubbio.

For. Diremo dunque che questo tessuto e questo legame de' cattivi tra loro e de' buoni coi cattivi non può mai riuscir durevole, e nessuna scienza potrà mai seriamente servirsene per costoro?

So. giov. E come in effetti potrebbe?

For. Ma che soltanto nelle indoli generose fin dalla 310
nascita e educate in conformità della natura esso (2) per via di leggi attecchisce, che solo per esse <vale> questo rimedio <suggerito> dall'arte, e che, come abbiamo detto, è desso il più divino legame tra <talune> parti di virtù per natura dissimili e tendenti ad andare in senso contrario.

So. giov. Verissimo.

For. Gli altri legami, poichè sono umani, quando

---

(1) « Cioè delle opinioni rette accennate sopra p. 309 c; opinioni, non conoscenze, perchè siamo fuori dello Stato razionale, e quindi la virtù da raggiungere non è assoluta ma fin dove è possibile. » (FRACCAROLI)

(2) Vale a dire quella disposizione d'animo a cui ha accennato poco prima, p. 309 c.

ci sia questo divino, non è, direi, punto difficile nè trovarli nè, trovatili, applicarli.

b *So. giov.* In che modo, e quali?

For. Quelli de' matrimonî con forestieri e del reciproco collocamento de' figli, come quelli degli sponsali e de' matrimonî coi proprî concittadini. Giacchè i più non contraggono questi legami mirando a ciò che meglio conviene alla procreazione della prole.

So. giov. E perchè?

For. In tali cose la caccia al danaro ed alla potenza mette forse conto di biasimarla sul serio?

So. giov. Oh! no davvero.

XLVIII. — *For.* Piuttosto è giusto parlar di quelli che
c badano alle famiglie, se si regolano come dovrebbero.

So. giov. È ovvio.

For. Costoro in realtà non si lasciano regolare da nessuna buona ragione, inseguendo la comodità del momento e, per la propensione verso i loro simili e l'avversione verso i dissimili, attribuendo a codesta antipatia un peso eccessivo.

So. giov. Come?

For. I modesti cercano, credo, la stessa loro indole, e, per quanto possono, scelgono le spose da gente simile e a gente simile accasano a loro volta le figliuole da
d marito; e allo stesso modo fanno le famiglie in cui prevale il coraggio, andando a caccia della loro propria natura, mentre converrebbe che e gli uni e gli altri facessero tutto il contrario.

So. giov. Come, e perchè?

For. Perchè il coraggio, rigeneratosi in molte generazioni non misto con un'indole prudente, da principio è per natura rigoglioso di tutto il suo vigore, ma da ultimo fiorisce in demenza.

So. giov. È naturale.

For. Invece l'anima piena troppo di pudore e non
e mescolata di fortezza virile, quando si generi così per molte generazioni, è di tal natura da divenire più fiacca che non dovrebbe e da ultimo addirittura mutila e storpia.

So. giov. Ed anche questo è naturale che avvenga così.

For. Ora, questi legami, io dicevo, non è punto difficile annodarli, quando del buono e del bello entrambe le specie abbiano la medesima opinione. Giacchè in questo unicamente si assomma tutta l'opera della contestura regia: nel non lasciare che le indoli pru-
denti si distacchino mai da quelle virili; e, intessendo 311
<un drappo> di consensi, di stime e di disistime, d'opinioni e di prestazioni vicendevoli di pegni, col comporre per via di tali elementi un tessuto liscio e, come si dice, sopraffino; affidar sempre in comune a costoro le magistrature negli Stati.

So. giov. E come?

For. Dove ci sia bisogno d'un solo reggitore, scegliendo a capo chi possiede entrambe queste qualità; e dove di parecchi, mescolando insieme parte degli uni e degli altri. Perchè le indoli dei magistrati prudenti son certo caute molto e giuste e salutari, ma difettano d'energia e d'una certa temerità acuta e pronta ad agire.

So. giov. Mi par bene anche questo.

For. Al contrario, le indoli coraggiose, quanto a b
giustizia e prudenza, son da meno di quelle, ma a preferenza di quelle hanno prontezza nell'agire. E che tutto poi nelle città riesca a bene, così le faccende private come le pubbliche, quando non vi concorrano le une e le altre, è impossibile.

So. giov. E come no?

For. Questo dunque è, diremo, il compimento del tessuto dell'azione politica ottenuto con una perfetta contestura: <il contemperare> l'indole degli uomini coraggiosi e de' prudenti, quando l'arte regia, riunendo in comunione di consenso e d'amicizia la loro vita,
condotto a termine il più stupendo e il più prezioso tra c
tutti i tessuti (1) ed avvolgendovi tutti gli altri uomini

(1) Non ho tenuto conto nella versione delle parole seguenti ne' codd. ὥστ' εἶναι κοινόν, che anche il Burnet giustamente considera come una glossa.

<quanti sono> negli Stati e servi e liberi, li tenga dentro questa rete, e, per quanto è concesso ad una città d'esser felice, di questo non trascurando nulla in nessun modo, la regga e la governi.

So. giov. Benissimo, ospite, tu ci hai ritratto appieno anche la figura dell'uomo regio e dell'uomo politico (1).

(1) Alcuni dotti — il Gomperz, p. e., tra altri — accogliendo una congettura dello Stallbaum, hanno attribuito queste ultime parole al vecchio e non al giovane Socrate.

INDICE

